

Univerzita Karlova Pedagogická fakulta

Katedra občanské výchovy a filosofie

Disertační práce

Název: Krize přirozeného světa

(The Crisis of the Life-World)

Autorka: PhDr. Klára Holá

Školitelka: Doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

Rok: 2011

Prohlášení o samostatném zpracování disertační práce

Čestně prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Krise přirozeného světa* zpracovala samostatně a výhradně na základě řádně citované literatury a dalších odborných zdrojů a že práce jako celek nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Měšicích u Prahy dne 21. 7. 2011

PhDr. Klára Holá

Poděkování

Práce vznikla za podpory stipendijního programu Česko-německého fondu budoucnosti, díky němuž jsem v roce 2010/2011 absolvovala desetiměsíční studijní pobyt na Albert-Ludwigs-Universität v německém Freiburgu.

Ráda bych touto cestou poděkovala za vstřícný přístup, rady, inspiraci a trpělivost především své školitelce doc. Naděždě Pelcové, která se mé práci systematicky věnovala a neúnavně pročítala a připomínkovala její jednotlivé verze. Vděčná jsem také prof. Anně Hogenové, jejíž fenomenologické přednášky a oponentské posudky k mým předchozím pracím tvoří motivační pozadí této práce. V neposlední řadě patří velký dík prof. Günteru Figalovi z freiburské univerzity za umožnění zahraničního pobytu a nabídku odborných konzultací.

Děkuji všem, kteří mi ochotně pomohli s korekturami textu v anglickém jazyce.

Anotace

Disertační práce s názvem *Krise přirozeného světa* představuje interdisciplinární teoretické pojednání o hlavním fenomenologickém problému přirozeného světa z hlediska jeho zasaženosti krizí. Hlavní část této práce tvoří charakteristika krize základních dimenzí přirozeného světa, kterými jsou: každodennost, intersubjektivita, jazyk, domov, celek, svoboda. Vhledy do těchto oblastí se pokouší vystihnout podstatu krize, upozorňuje na její konkrétní projevy a snaží se naznačit některá možná východiska. Opírá se zejména o základní fenomenologické koncepty německých filosofů Edmunda Husserla, Martina Heideggera a českého myslitele Jana Patočky i některých současných fenomenologů. Snaží se problém krize ukázat jako nadčasový, související ontologicky s bytností člověka, a zároveň jako problém etický, provázející rozvoj moderní společnosti.

Klíčová slova: fenomenologie, přirozený svět, krize, ontologie, etika, moderní společnost, člověk, rozdíl, výchova, dialog

Annotation

This doctoral thesis entitled *The crisis of the Life-world* is an interdisciplinary theoretical treatise on the main phenomenological problem of the Life-world in terms of its interpenetration of crisis. The main part of this work is the characteristic of the crisis of the basic dimensions and of the Life-world, which concretely means everyday life, intersubjectivity, language, home, whole and freedom. By insights into these dimensions, this work tries to find the essence and symptoms of the crisis. It stems mainly from the basic phenomenological concepts of German philosophers Edmund Husserl and Martin Heidegger and the Czech thinker Jan Patočka as well as from some contemporary phenomenologists. The thesis tries to explain the problem of the crisis as a timeless concept ontologically related to a human being, as well as an ethical issue accompanying the development of the modern society.

Keywords: Phenomenology, Life-World, Crisis, Ontology, Ethic, Modern Society, Human Being, Distinction, Education, Dialog

Obsah

Úvod	8
1 Pojem krize	12
2 Pojem přirozený svět	20
3 Porovnání přirozeného a vědeckého světa.....	25
3.1 Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie	30
3.1.1 Přirozený a teoretický postoj	30
4 Mýtus jako způsob výkladu	37
4.1 Vznik přirozeného světa	38
4.2 Země – symbol ženskosti	40
4.3 Nebe – cizí v nás.....	42
4.4 Ženské a mužské rozvrhování světa	43
5 Edmund Husserl – fenomenologická koncepce přirozeného světa.....	46
6 Martin Heidegger – obývání kritické meze	56
7 Jan Patočka – pobyt na světě ve světle	63
7.1 Tři pohyby lidské existence	66
7.2 Referenty Patočkových pohybů.....	71
8 Dimenze přirozeného světa.....	74
8.1 Každodennost	77
8.1.1 Čas a prostor přirozeného světa.....	80
8.1.1.1 Prostor přirozeného světa	80
8.1.1.2 Čas přirozeného světa.....	83
8.1.2 Krize každodennosti.....	86

8.2 Intersubjektivita.....	87
8.2.1 Svět a světy.....	88
8.2.2 Fenomenologický pohled	90
8.2.3 Asubjektivní fenomenologie a dětský svět.....	94
8.2.4 Krize intersubjektivit.....	95
8.3 Jazyk	96
8.3.1 Fenomenologický pohled	99
8.3.2 Genderově orientovaná lingvistika	105
8.3.3 Krize jazyka.....	106
8.4 Domov.....	108
8.4.1 Domov – místo vymezené horizonty	112
8.4.1.1 Hry	114
8.4.1.2 Druzí spoluutvářejí domov	114
8.4.2 Krize domova	116
8.5 Celek	119
8.5.1 Celek jako univerzální horizont.....	120
8.5.2 Celek jako Dasein, Bytí, svět	122
8.5.3 Cesty člověka k celku světa.....	124
8.5.4 Krize celku.....	125
8.6 Svoboda.....	127
8.6.1 Svoboda podle Edmunda Husserla	128
8.6.2 Svoboda v díle Martina Heideggera	129
8.6.3 Názory Jana Patočky	131

8.6.4 Krize svobody	135
9 Projevy krize přirozeného světa	138
9.1 Krize života	139
9.2 Krize logických postupů	141
9.3 Krize autority.....	144
9.4 Krize moderního člověka	145
9.4.1 Jan Hus	146
9.4.2 Jan Amos Komenský	149
9.4.3 Tomáš Garrique Masaryk	154
10 Krize lidství a intence k napravení	158
10.1 Paradoxní rozdíl uvnitř jednoty	158
10.2 Výchova k lidství.....	163
10.2.1 Dilema výchovy	166
10.2.2 Dialog	170
Závěr.....	174
Seznam použité literatury	180
Summary.....	188
Abstrakt	190

Úvod

Má disertační práce nese jednoduchý název ***Krize přirozeného světa***. Je především teoreticky zaměřena, ačkoliv vychází z praxe běžné životní zkušenosti s přirozeným světem a může mít sekundárně dopad na proměnu náhledů v různých disciplínách a oborech a přinést s tím spjatou změnu postupů běžných v praxi každodenního života.

Jejím **cílem** je předložit interdisciplinární pojetí fenomenologického zkoumání přirozeného světa z hlediska krize. Krizi přirozeného světa se pokusím na základě dosud zpracovaných fenomenologických koncepcí charakterizovat, poukázat na její konkrétní projevy v různých oblastech a také naznačit možná východiska z krize.

Interdisciplinaritou přístupu je míněno nejen propojování problematiky s vědeckými poznatky z oblasti společenskovedního bádání a příbuzných oborů, ale také integrace aspektů různých filosofických disciplín, především ontologie, gnoseologie, antropologie, etiky, axiologie a filosofie výchovy, neboť jejich zaměření je pro zkoumání přirozeného světa klíčové.

Krizi přirozeného světa zde chápu ve dvou základních ohledech. Za prvé **ontologicky**, jako něco, co bytostně patří k člověku a lidskému způsobu bytí na světě. Toto pojetí je podle mého názoru nutné přijmout a brát jako jistou výsadu lidství. Za druhé **eticky**, jako něco, co z prvního pojetí vyplývá, ale co zároveň přináší člověku nežádoucí účinky a co je třeba mít více pod kontrolou, než tomu bylo dosud. Tyto dvě základní teze bude třeba v práci ověřit.

Jinými slovy: vznik vědeckého světa je přirozeným důsledkem lidského způsobu obývání světa, ale stále výraznější nahrazování přirozeného světa světem vědeckým, zaostávání lidské svobody a odpovědnosti za prudkým rozvojem a masivním nasazením technických prostředků v naší každodenní žité realitě je problém etický, prorůstající do mnoha sfér našeho života.

Navazuji na text své diplomové a rigorózní práce nazvané ***Problém přirozeného světa ve fenomenologické reflexi***, kterou se snažím dále rozvíjet a upravovat. Zkoumám stále tutéž problematiku, ale pokouším se všechny dosud nalezené závěry převést právě na problém krize, odkud se mi přirozený svět ukazuje zcela nově ve světle krize současného člověka, jeho vztahů k ostatním lidem, k nejbližšímu zázemí, ke světu, k času a prostoru. Nově se proto zabývám například již zmiňovanou problematikou mýtu, tematikou ženství a mužství, fenoménem hry, sdílením a sdělováním či problematikou autority apod.

Nyní bych ráda ve stručnosti představila **obsah jednotlivých kapitol** k získání základního přehledu o tom, jak je téma řešeno, neboť práce je vnitřně velmi bohatě členěna a

mohly by vyvstat problémy s orientací. První dvě kapitoly jsou věnovány **interdisciplinární pojmové analýze**, která se zabývá významy pojmu krize a pojmu přirozený svět, a to z hlediska historického vývoje i současného používání.

Další část se pokouší podrobněji přiblížit přirozený svět **komparací přirozeného a vědeckého světa**. Hlavním východiskem je pro mne v této kapitole Husserlovo dílo *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, jehož rozboru bude také věnována jedna z podkapitol.

Navazuje na ni kapitola, v níž se pokouším objasnit, proč je **mýtus vhodnou metodou** pro vhled do fungování přirozeného světa a archetypů zakládajících bytostné vlastnosti a způsob rozvrhování světa. Budeme se věnovat především nebi a zemi jako dvěma základním horizontům a prostorovým determinantám přirozeného světa.

Následuje rozsáhlejší kapitola představující tři nejvýznamnější filosofické osobnosti a zejména jejich koncepce, které zásadním způsobem ovlivnily náš současný pohled na problematiku přirozeného světa. Jsou jimi především zakladatel fenomenologie **Edmund Husserl**, dále **Martin Heidegger** a **Jan Patočka**.

V případě Edmunda Husserla se vydáme po stopách pojmu „**přirozený svět**“, zapátráme po jeho zrodu a proměnách v Husserlových dílech. Pomocí několika základních charakteristik se v závěru této kapitoly pokusíme přirozený svět tematizovat. V další podkapitole navážeme Heideggerovou koncepcí přirozeného světa. Opět ji budeme muset sestavovat z dílčích problematik, kterými se Martin Heidegger zabýval.

Zajímat nás bude pobyt, Bytí¹, autentická a neautentická existence, kritika techniky a myšlenka o bytí-na-světě, které znamená být „**mezi**“, obývání meze. Dále se budeme věnovat Janu Patočkovi a jeho koncepci **pobytu jako pohybu**, tedy zejména třem životním pohybům a jejich referentům.

Jak už jsem říkala, navazuji na svou diplomovou a rigorózní práci, proto se také podívám, jak se krize dotýká mnou již dříve stanovených **pilířů přirozeného světa**, dimenzí, které vytvářejí průzory, jimiž lze do celku přirozeného světa vhlížet. Tvoří jakési pomyslné základní charakteristiky přirozeného světa.

Již v diplomové práci jsem si stanovila tyto pilíře přirozeného světa: **každodennost, intersubjektivitu, jazyk, domov, celkovost a svobodu**. Přiblížíme si vzájemnou souvislost těchto dimenzí, každou z nich rozebereme z náhledů Husserlových, Heideggerových i

¹ V rozporu s uзуálním používáním slova „bytí“ v českých překladech píši v celém textu práce jako překlad Heideggerova *Sein* - *Bytí* s velkým počátečním písmenem. V německém originále to nelze rozlišit, ale já bych tímto počínem chtěla důsledně rozlišovat právě Heideggerovo *Bytí* od různých jiných *způsobů bytí* ve smyslu *pobývání* a od dalšího používání slova *bytí* v běžném smyslu. Zároveň tím dávám jasný signál k respektování ontologické difference také v pravopisné rovině. Výjimkou jsou samozřejmě použité citace.

Patočkových a jednotlivá pojednání vždy zakončíme poukazem na všudypřítomnou krizi, která daný pilíř zasahuje.

Další část práce se týká **projevů krize** v současném světě a v minulosti, neboť je třeba si uvědomit, že všechny tyto projevy mají mnoho společného. Začneme představením několika závěrů z posledního fenomenologického kongresu. Naznačena bude krize v různých oblastech života současného člověka, například problémy multikulturní společnosti, školního prostředí, výchovy, autority i života v zajištění předmětné racionality.

Podíváme se na konkrétní filosofické kritiky společnosti či jednání člověka, především v podání těchto autorů, tvořících kánon české filosofie: **Jan Hus, Jan Amos Komenský a Tomáš Garrigue Masaryk**. Naším dílčím cílem v této části bude naznačit červenou nit, která se line všemi obdobími a stavy společenského vývoje, neboť fenomenologická problematika je nadčasová. Na konkrétních navrhovaných řešeních si ukážeme, jak souvisejí s fenomenologií přirozeného světa.

Krize přirozeného světa se ukazuje být krizí lidství. Přirozený svět je totiž světem lidským. Opět se tak v poslední kapitole vracíme k období kantovské otázky: *Co znamená být člověkem?* Naléhavé otázky jsou samozřejmě spjaty s výchovou, konkrétně tedy s výchovou k lidství. Tato závěrečná část se bude věnovat také **intencím k napravení** a rekonstruování přirozeného světa. Je v podstatě minimalistickou obdobou Komenského kolosálního projektu, který řešil v díle *Všeobecná porada o nápravě věcí lidských*. Klíčovým prostředkem této nápravy by měl být především pravý sókratovský **dialog**.

Práce by měla představovat **vhled** do problematiky přirozeného světa. Používám zejména **fenomenologické metody a metodu komparace**. V textu se také objevují interpretace stěžejních prací autorů a významných článků z odborných časopisů. Snažím se charakterizovat přirozený svět z vnitřního pohledu, který nabízí mýtus. Naopak se pokouším vyhnout pozitivistickému způsobu vyšetřování naší žité skutečnosti jednotlivými vědami a vědními disciplínami a tendenci vyčerpávajícím způsobem použít všechna známá a dostupná fakta z odborné literatury k nové analýze.

Má práce tedy naplňuje více rysy **teoretického pojednání** než výzkumného projektu. Některé její části byly již uveřejněny ve sbornících, kolektivních monografiích, časopisech či předneseny na konferencích. Ke zpracování textu jsem použila jak originální německé zdroje, tak české překlady, s nimiž jsem se setkala již před svou stáží na univerzitě ve Freiburgu, disponujícím bohatou fenomenologickou knihovnou, napojenou na Husserlův archiv.

O „*přirozeném světě*“ a k problematice „*krize*“ vyšla doposud u nás i v zahraničí celá řada publikací. Z těch nejdůležitějších jmenujme alespoň tyto: S. Stolárik: *Prirodzený svet vo*

filozofii Jana Patočku, E. Kohák: *Krise rozumu a přirozený svět*, D. Hejna: *Člověk, pohyb a svět v Patočkově filosofii*, J. Patočka: *Fenomenologie a přirozený svět* (sebrané spisy), M. Richir: *La crise du sens et la phénoménologie*, V. Bělohradský: *Přirozený svět jako politický problém* a spousta dalších.

K mým **hlavním zdrojům** pro zpracování tohoto tématu patřily z primární literatury především práce Edmunda Husserla, z nichž bych zde vyzdvihla zejména díla *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, *Karteziánské meditace* a snad ještě *Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*.

Z prací Martina Heideggera jsem se zaměřila také na díla z celého průřezu jeho filosofického vývoje od *Bytí a času*, *O humanismu* k *Die Grundprobleme der Phänomenologie* a *Básnický bydlí člověk*. Z děl třetího hlavního představitele, jehož koncepcí zde zkoumám, bych chtěla zmínit hlavně díla *Přirozený svět jako filosofický problém* a *Problém přirozeného světa*, který je součástí spisu *Tělo, společenství, jazyk, svět*.

Zapomenout nemohu ani na Patočkovu *Filosofii výchovy* a *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Na tato díla navazuje pečlivě vybíraná sekundární literatura a primární literatura k jednotlivým dílčím tématům. Hodně jsem se opírala o filosofii zpracovanou v dílech Eugena Finka. Cenné informace jsem získala ze sborníků *Analecta Husserliana* a *Pojem krize v dnešním myšlení*. Souhrn veškeré použité literatury se všemi podrobnějšími bibliografickými údaji je uveden jako zvláštní kapitola této práce ve formě seznamu.

1 Pojem krize

O krizi mluvíme v mnoha různých životních situacích a oborech. Tento pojem se užívá již od nejstarších dob k označení velmi odlišných skutečností. Krizi lze v zásadě chápat dvojím způsobem: jako proces, v němž se něco rozhoduje, nebo jako stav, fázi rozhodnutí, výsledku, konečného verdiktu.²

V této kapitole nastíníme různé výklady pojmu krize tak, jak se s nimi setkáváme v jednotlivých oborech lidských činností a v každodenním užívání jazyka. Hledáme v nich především společné rysy projevů krize a jejich intuitivní uchopování a prožívání člověkem. Zaměříme se na smysl, který jim lidé přikládají, a na již zde patrnou dvojakost, která je zřejmě pro krizi jako takovou charakteristická.

Sborník *Pojem krize v dnešním myšlení* poukazuje svými příspěvky na to, že krize je vždy nějak spjata se **subjektem**. Přestože můžeme mluvit také o krizi v přírodních procesech – ten, kdo krizi prožívá, hodnotí, případně řeší je subjekt. Krize se bytostně týkají člověka. Pokud jde o krizi ve vědecké reflexi, ta bývá nejčastěji řešena stanovením nového paradigmatu, tedy proměnou náhledu.³

R. Koselleck mluví ve svém příspěvku o **třech sémantických modelech**, a to o trvalé krizi v dějinách – ve smyslu posuzování dějin, dění samotné, smysl dějin; dále o krizi jako „*iterativním periodickém pojmu*“, který se objevuje v souvislosti se zlomovými body, přechody do dalších epoch a fází; a o „*poslední krizi dosavadních dějin*“, která má podobu posledního soudu, velkého rozhodnutí.⁴ Třetí model je vlastně obdobou prvního, ovšem navíc zahrnuje představu velkého konce, zatímco první model je vymezením procesuálním.

Tato tři vymezení odpovídají také Patočkově nástinu pocitu krize v prožitku jednotlivých období. V *Kacířských esejích o filosofii dějin*⁵ charakterizuje krize jako přirozenou součást dějin. V každé dějinné epoše (snad s výjimkou oficiální rétoriky v dobách socialismu a totalitních režimů v jiných státech; mnohdy i s výjimkou oficiální politické rétoriky vůbec) měli lidé převážně pocit, že žijí v krizovém období. Dokonce situaci považovali za tak

² RITTER, von J. a kol.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4: I-K, str. 1235

³ WEIZSÄCKER, C.-F.: *O krizi.*, in: *Pojem krize v dnešním myšlení*, str. 9

⁴ KOSELLECK, R.: *Některé otázky spojené s dějinami pojmu „krize“*, in: *Pojem krize v dnešním myšlení*, str. 50 - 54

⁵ PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, kapitola Mají dějiny smysl?, str. 65 - 87

špatnou, že musí brzy přijít konec světa. O zlatých věcích mluvili zpětně jako o dávno zašlé minulosti a plynutí dějin vnímali jako cestu velkého úpadku.

Eschatologické vize o konci dějin počítají s tím, že nejprve dostoupí svého vrcholu úpadek, teprve pak nastane změna k lepšímu. Nicméně tyto vize brzkého konce světa, doprovázené pocitem intenzivní krize, se jeví v dějinách jako významné aktivátory lidstva k velkým činům a snahám o změnu, která by při pocitu blahobytu nenastala.

Kdyby se lidé měli dobře, přiliš by zpohodlněli, stagnovali by, rezignovali na snahy něco změnit. Sám Patočka volí ještě ostřejší formulaci, když říká: „*V historické epoše tedy lidstvo neuhýbá problematičnosti, nýbrž přímo ji vyzývá a slibuje si od ní přístup k větší hloubce smysluplného života, než je ta, která byla vlastní lidství předhistorickému.*“⁶

Zrovna tak můžeme mluvit o krizi individuální, společenské či celosvětové a promýšlet jejich vzájemné ovlivňování a prolínání. Ve filosofické fenomenologické terminologii se to, co budu nazývat krizí přirozeného světa, týká vztahu člověka k přirozenému světu, přičemž pojem přirozený svět bude vysvětlen dále.

Krizová linka či krizové centrum nabízejí pomoc a podporu v nesnázích, zejména v akutních případech aktuálně pociťované nebo právě vyhocené tísně. Díky takové intervenci by se měl problém odhalit v celém svém rozsahu a začít řešit. To znamená na jedné straně přicházejí pro dotyčného jedince těžké chvíle, kdy vychází na světlo to, co si možná dlouho nepřiznával, na druhou stranu je takový těžký začátek zároveň cestou k odstranění problému. Proto bývá telefonát na krizovou linku zlomovým okamžikem.

Ve starořeckém dramatu předchází **krizi expozice a kolize a po krizi následuje peripetie**, teprve pak začne děj spět ke konečné fázi katastrofě. Krize tedy není ani vlastní kolizí, střetem postav, konfrontací, nýbrž něčím, co z této konfrontace vzchází, ani není vlastní peripetií, která přivádí děj ke zdánlivě šťastnému rozuzlení. Je nezbytnou mezifází oddělující kolizi a peripetii a toto „mezi“ bude pro celý následující text tím nejpodstatnějším.

Etymologicky se **krize** vykládá z řeckého *κρίσις*, odvozeného ze slova *κρίνω*, které můžeme přeložit jako „oddělit, zvolit, posoudit či rozhodnout“.⁷ Krizi ve smyslu **oddělování** známe všichni důvěrně z nejrůznějších podob krizí v mezilidských vztazích, nejčastěji krizí partnerských a krizí vztahu mezi rodiči a dětmi, může se však jednat také o krize vztahů na pracovišti, ve škole či mezi přáteli.

Projevují se disharmonií, pociťovanou nespokojeností a touhou oddělit se z původně ustálené jednoty. Jsou tedy výrazem tendence k nějaké podstatné změně, kterou může být

⁶ PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, kapitola Mají dějiny smysl?, str. 74

⁷ RITTER, von J. a kol.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4: I-K, str. 1235

například osamostatnění dospívajícího dítěte, obměna pracovního kolektivu apod., v extrémním případě může mít krize i podobu úplného rozpadu vztahu.

Krizový moment či kritické období je fáze, v níž se něco podstatného rozhoduje. Ať už máme na mysli například fázi laboratorního pokusu, v níž se v několika nejdůležitějších vteřinách ukáže, zda se pokus podaří, či nikoliv, nebo mluvíme o kritickém období třeba u dětí před zahájením školní docházky, kdy se ve velmi krátkém čase (ve srovnání s jinými ontogenetickými procesy) rozvíjí celá řada potřebných schopností a kýžených předpokladů úspěšného nástupu do školy.

Posuzovat a rozhodovat můžeme i v politickém procesu. Také tento kontext pojmu *κρίσις* se objevuje již ve starověkém Řecku ve smyslu **ustavení a provádění státní moci**,⁸ všech jejích později vydělených složek. Týká se tedy: zákonodárství, procesu tvorby zákonů, vlády, procesu správy obce, i soudnictví, procesu rozhodování sporů, usnášení se o vině a nevině, druhu a výši trestu. Jednotné označení pro tyto činnosti naznačuje, jak nelehká a zodpovědná je to práce.

V myšlení antického člověka se krize týkala celého kosmu.⁹ Zákony kosmu se vztahují k zákonům polis a mají pak přímý vliv na životní pocity a možnosti obyvatel polis, neboť antický člověk je, jak známe nejen z Aristotelovy filosofie, zásadně vymezen jako tvor společenský ΖÓΟΝ ΠΟΛΙΤΙΚΟΝ. Tedy člověk je organickou součástí universa i dění v obci, svou činností se podílí na řádu, který všechny tři složky: jedince-polis-kosmos propojuje. Má proto povinnost usilovat o co nejdokonalejší uspořádání a správu polis.

Odvozený tvar *κρίνομαι* pak znamená **poměřovat se s někým**, a to buď intelektuálními prostředky ve smyslu sporu, polemiky, nebo přímo soubojem.¹⁰ Tento kontext naznačuje blízkost a souvislost pojmů krize a **kritika**.¹¹ Zůstáváme-li stále v oblasti společensko-politického dění, pak se latinský pojem *crisis* často užívá v novodobých polemikách od 17. století ve smyslu *posouzení, porozumění, rozmyšlení*¹², což znamená: kritické zamyšlení, úvaha o nějakém jevu, vedená snahou situaci co nejlépe analyzovat. V této souvislosti je třeba vnímat například Kantovy *Kritiky*. Píše-li například *Kritiku čistého rozumu*, neznamená to, že by mu čistý rozum v nějakém ohledu vadil, spíše naopak.

⁸ RITTER, von J. a kol.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4: I-K, str. 1235

⁹ Tamtéž, str. 1235

¹⁰ Tamtéž, str. 1235

¹¹ „kritický – přísně hodnotící; vážný, rozhodný, kritika, kritik, kritizovat. Přes něm. *kritisch* z pozdnělat. *criticus* z řec. *kritikós* „schopný úsudku, rozhodný“ od *krīnō* „třídím, volím, soudím“.“ Český etymologický slovník, str. 313

¹² RITTER, von J. a kol.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4: I-K, str. 1236

Mluví se o **politických krizích**, v nichž jsou kritizovány mocenské nešvary a společenské uspořádání některých států, zejména v souvislosti s revolucemi. Dále je často zmiňována **krize přírody**. Stále víc se zdůrazňuje myšlenka návratu člověka k přírodě, boje o záchranu přírody.¹³ Objevuje se tu opět krize jako vyhocené napětí mezi člověkem nebo lidskou společností a přírodou. Opět je to stav či proces, ve kterém se něco podstatného odehrává, proměňuje.

Tyto změny jsou obecně citlivě vnímány a prožívány. Často je provází pocit strachu, ohrožení, bezmoci, zvýšená míra pesimismu, obavy z budoucnosti. Společnost procházející krizí je velmi zranitelná. Nezřídka upadá do stavu anomie.¹⁴ Starý řád se zhroutil a nový ještě nebyl ustaven. Neplatí žádná pravidla, nelze se opřít o dosavadní přijímání hodnot, ve společnosti vládne chaos. V tomto smyslu je krize vnímána jako kritická fáze přechodu mezi dvěma řády.

Eseje, úvahy, rozborů nejrůznějších jevů však nevyznívají vždy negativně, tedy v běžném slova smyslu kriticky. Zvláště osvícenství nadšeně vyzdvihuje **krizi lidského ducha**¹⁵ jako velmi příznivou pro další vývoj ve jménu vědecko-technického pokroku, otevírající člověka nekonečným možnostem, které přinese budoucnost. Zejména v souvislosti s Horkheimem a Adornem se začíná mluvit o krizi moderní racionality a krizi modernity:

„Ztotožňujeme-li modernitu s osvícenstvím, pak krize vyplývá z nedodržení slibů osvícenství. Je nejen krizí, kterou modernita vyvolala, ale právě tak i krizí modernity samé. Spočívá v podstatě v tom, že moderní racionalita, tím že se stala racionalitou instrumentální, vyčerpala svůj osvobozovací potenciál. Jedině možnou zůstává kritická teorie, která rozvíjí negativní dialektiku, tj. velké odmítání zručních účinků racionality. Takže tu opět vyvstává otázka postmoderny, která je samotnou krizí modernity.“¹⁶

Chápání krize jako žádoucí zátěžové zkoušky nalézáme v ekonomii od 19. století. Zejména liberálové a demokraté vykládají hospodářskou krizi jako zcela přirozený jev ekonomického vývoje. Vysvětlují si ji tak, že veškerý hospodářský život je řízen zákony nabídky a poptávky, které udržují ekonomiku v neustálém pohybu konkurenčního napětí a vytvářejí hospodářský cyklus v podobě různě tvarované sinusoidy.

¹³ RITTER, von J. a kol.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4: I-K, str. 1236

¹⁴ „Stav „bezzákonnosti“, popřípadě podkopání účinnosti norem. [...] Dosavadní způsoby orientace ztrácejí závažnost a skupinová morálka je ořesena, stejně jako sociální kontrola.“ Sociologický slovník, str. 26n

¹⁵ RITTER, von J. a kol.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4: I-K, str. 1237

¹⁶ RICOEUR, P. v příspěvku: *Je krize jevem moderním?*, in: *Pojem krize v dnešním myšlení*, str. 43

Fáze krize¹⁷ následuje po vrcholné fázi cyklu a vyznačuje se nabídkou převažující nad poptávkou (klesá agregátní poptávka, snižují se spotřební výdaje, klesají investice, firmy se zásobují),¹⁸ rostoucí nezaměstnaností a klesajícím HDP a klesajícími cenami (zpomaluje se tempo růstu inflace). Svou roli tu ovšem hrají také další faktory ovlivňující nabídku a poptávku, takže může například docházet i ke zdražování některých komodit, zvláště je-li „*recese zapříčiněna negativními nabídkovými šoky*“.¹⁹

Konečným stádiem krize je dno hospodářského cyklu, po kterém následuje fáze expanze a celý cyklus se v různě dlouhých periodách opakuje. Ekonomická krize podle těchto teorií pročišťuje vztahy na trhu. Díky ní se ukáže, kdo je úspěšný a v boji obstojí a kdo touto zkouškou neprojde. Slabí hráči jsou vyřazeni.

Ekonomické odborníky rozdělují v novodobých dějinách na dva tábory hlavní ekonomické krize. Ritterův slovník podává jejich výčet: „*obchodní krize, finanční krize, úvěrová krize – krize důvěry, spekulativní a burzovní krize, krize nadprodukce*“.²⁰ Vše vrcholí asi doposud nejvážnější světovou hospodářskou krizí ve 30. letech 20. století. Karel Marx redukuje krizi vůbec na krizi nadprodukce²¹, ji považuje za základní pramen kritické situace své doby.

„*Stačí poukázat na obchodní krize, které se periodicky opakují a stále nebezpečněji ohrožují existenci celé buržoazní společnosti. Za obchodních krizí se pokaždé ničí nejen velká část vyrobených produktů, nýbrž dokonce už i vytvořených výrobních sil. Za těchto krizí propuká společenská epidemie, která by se všem dřívějším epochám zdála nesmyslná – epidemie nadvýroby. Společnost je pojednou vržena do stavu barbarství; zdá se, že ji hladomor a všeobecná pustošivá válka připravily o všechny životní prostředky; zdá se, že průmysl a obchod jsou zničeny – a proč? Protože společnost má příliš mnoho civilizace, příliš mnoho životních prostředků, příliš mnoho průmyslu, příliš mnoho obchodu. Výrobní síly, které má k dispozici, neslouží už rozvoji buržoazních vlastnických vztahů; naopak, zmohutněly příliš pro tyto vztahy, které se stávají jejich brzdou; a jakmile začnou tyto překážky zdolávat, uvádějí celou buržoazní společnost do nepořádku, ohrožují existenci buržoazního vlastnictví. Buržoazní vztahy se staly tak těsnými, že už nepojmou bohatství, které vytvořily.*“²²

P. Ricoeur ve výše zmiňovaném příspěvku také popisuje jevy, které ekonomickou krizi vždy provázejí. Jsou jimi *autonomizace* něčeho („výrobních procesů“ od ostatních sociálních jevů, „bankovního systému“ a „spekulační cirkulace“), dále *periodické opakování krizí* a *globalizace*.²³

¹⁷ také označení *recese* či *deprese* (tak se označuje dlouhodobější, výraznější *recese*)

¹⁸ Velká ekonomická encyklopedie, str. 593

¹⁹ Tamtéž, str. 593

²⁰ RITTER, von J. a kol.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4: I-K, str. 1239

²¹ Tamtéž, str. 1239

²² MARX, K.: *Manifest komunistické strany*, str. 21

²³ RICOEUR, P.: *Je krize jevem moderním?*, in: *Pojem krize v dnešním myšlení*, str. 34 - 35

V politickém kontextu se také objevilo dnes hojně užívané sousloví „poučení z krizového vývoje“. V původním významu šlo o dokument *Poučení z krizového vývoje ve straně a společnosti po XIII. sjezdu KSČ*²⁴ ze dne 10. 12. 1970 považující události Pražského jara za kontrarevoluční pokus a vyvrcholení společensko-politické krize a obhajující vpád vojsk Varšavské smlouvy jako žádoucí prostředek k nápravě situace, tedy zásadní krok k normalizaci.

Pojem krize měl podobný význam v jinak dosti odlišných oborech, totiž ve **vojenství a v medicíně**.²⁵ Být převážen v kritickém stavu do nemocnice znamená pohybovat se na rozhraní života a smrti. Krize v medicínském pojetí označovala rozhodující fázi nemoci či zranění, kdy se ukazovalo, jaký bude výsledek léčby, jaké bude mít následky na zdraví člověka. V případě vojenství smýšleli starověcí Řekové obdobně o rozhodující fázi bitvy, té fázi, kdy se rozhodovalo o vítězství či porážce, což nemusí být nutně fáze koncová, ale je zcela jistě nejdůležitější a stojí zato soustředit na ni veškeré síly.

V mírně posunutém významu se s pojmem krize setkáváme od přelomu 18. a 19. století v **psychologii a psychoterapii**.²⁶ Ve vývojové psychologii se používá pro označení období ontogenetického vývoje, kdy se dějí podstatné změny zasahující komplexně celý kontext každodenního života člověka. Z těch nejvýraznějších krizí jmenujme například krizi adolescence či krizi středního věku. V terminologii psychologie bychom řekli, že se týkají oblasti biologické, psychické i sociální, neboť jsou provázeny hormonálními a organickými změnami, mají vliv na prožívání a další psychické jevy a poznamenávají také vztahy k druhým lidem.

Fenomenologicky je kontext těchto změn ještě daleko širší, protože zasahuje do možností člověka rozvrhovat svůj svět. Krize jsou těžkým úkolem ustavení proměněného sebepojetí a přijetí druhými, ale to v této práci nechme stranou. Důležité je, že také tyto krize, často nepříjemně prožívané, signalizují nutnost ustavení nového řádu, který přinese opět kýženou duševní vyrovnanost.

V oblasti psychopatologie a psychoterapie se setkáváme například s pojmem **krize identity**²⁷ či **krize životní**.²⁸ Subjektivně bývají takové krize velmi negativně vnímány.

²⁴ celé znění dokumentu na <http://www.totalita.cz/texty/poucení.php>, autor textu web. stránek Daniel Růžička, parafrázováno dne: 10. 11. 2010

²⁵ RITTER, von J. a kol.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4: I-K, str. 1236 a 1240 – 1242. Lékařský význam zmiňuje ve výčtu regionálních krizí také RICOEUR, P. v příspěvku: *Je krize jevem moderním?*, in: *Pojem krize v dnešním myšlení*, str. 30

²⁶ Tamtéž, str. 1242

²⁷ „Identity crisis – pubertální krize, krize dozrávání; podle J. J. Rousseaua druhé zrození; období konfliktů a zařazování se do nových sociálních rolí během puberty a v adolescenci; výskyt zkratkovitého jednání, pocitů

Člověk prožívající krizi může vykazovat známky psychické či sociální patologie. V tomto pojetí je nutná léčba odstraňující krizový stav.

Z jiného hlediska léčby či dosahování žádoucího stavu je krize naopak velmi žádoucím jevem. Často je dokonce nutné krizi terapeuticky vyvolat a narušit tak rámec stávajících představ o sobě, právě proto, aby se mohla nějaká změna vůbec stát. Krize je tak jednou z fází sebepoznání, odhalením dosud netušených možností, vstupem do nového.

Pro daseinsanalýzu, fenomenologicky orientovaný psychoterapeutický směr, je krize dokonce přirozenou součástí lidského pobytu Dasein.²⁹ Nejde tedy o nic patologického. Náš pobyt (Dasein) na světě je krize, neboť je časový a krize znamená časové napětí, rozpolcenost mezi dvěma klidovými stádii, pohyb.

Pojem **krize identity** se dnes také velmi často používá v jiném než čistě individuálním psychologickém smyslu. Zaznívá totiž v souvislosti s problémy multikulturní společnosti, otázkami postavení a možností imigrantů a problematikou různých forem soužití kultur. Novodobý člověk vystavený multikulturní realitě bývá nezdědka z různých důvodů vyrván z kořenů svého původního prostředí, nucen vyrovnávat se s jinakostí a cizími elementy, které se velmi výrazně liší od dosud vyznávaných hodnot a navykklého způsobu života. Vedle nostalgického pátrání po kořenech se setkáváme v masovém měřítku s velmi negativními projevy extrémní životní nejistoty, nezakotvenosti, deprese, frustrace a agresivity, které mohou mít závažné celospolečenské důsledky.

Postupně se dostáváme ke stále širšímu chápání krize postihující **všechny oblasti života a život člověka jako celek**. Toto chápání známe od J. Habermase. Ve svých dílech se zaměřuje na kritiku splynutí moderní vědy, techniky a moci ve jménu ideologie, která postihuje mezilidské vztahy na všech úrovních. Takto vzniklé a zdeformované vztahy tvoří zcela neuvědomované pozadí všech činností a reflexí jednotlivce. Jeho závěry jsou velmi podobné závěrům Husserlovým v *Krizi evropských věd*, Heideggerově kritice techniky a dalším fenomenologickým teoriím o celkové krizi lidství, o níž bude ještě řeč v poslední kapitole této práce.

bezradnosti, nezdrženlivosti, impulzivitu, zvýšeného sebepozorování a vztahovačnosti.“ Velký psychologický slovník, str. 272. Ricoeur, P. upozorňuje na krizi identity vymezenou E. Eriksonem, vztahující se na všechna životní období, na jejichž přelomech je nutné volit vždy mezi dvěma nabízejícími se variantami další životní perspektivy. RICOEUR, P. v příspěvku: *Je krize jevem moderním?*, in: Pojem krize v dnešním myšlení, str. 30

²⁸ „*Life crisis – souhrn silně negativních pocitů prožívaných při přechodu z jednoho sociálního věku do druhého, nejsilnější při odchodu do důchodu.*“ Velký psychologický slovník, str. 273

²⁹ RITTER, von J. a kol.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4: I-K, str. 1243

Stále jasnější je také souvislost mezi krizí a prožíváním času.³⁰ Zvláště moderní filosofie je přímo posedlá tématem času, časovostí a časováním našich možností v rámci pobytu. Pociťujeme krizi pod nátlakem času, jsme nuceni k akci. Není-li objektivní čas, existující mimo člověka, moc si stejně nepomůžeme, protože pobyt na světě je bytostně časový. Pobyt je trvání, časová tíseň, pohyb, v němž se má něco podstatného dít.

Čas není pojmem pouze fenomenologickým. Obrovský boom zaznamenává v novověku také jako kategorie vědy a reflexe obecně lidské činnosti. Na jedné straně vládne nadšení ze stále se zrychlujícího tempa pokroku, podpořeného novými vynálezy a objevy. Vývoj lidstva jde mílovými kroky kupředu. Mluví se o zkracování vzdáleností a také lidé žijí mnohem rychleji. Stále pevnější místo zaujímá filosofie dějin, tedy snaha reflektovat tyto změny a hledat v nich smysl. Myslitelé 19. století již osvícenské nadšení tak plně nesdílejí a začínají být k myšlenkám pokroku skeptičtí.

Na druhé straně se tedy objevuje strach a varování před rychlými a nereflektovanými změnami a pojem krize se začíná užívat v souvislosti se samotnou modernou. Nás bude především zajímat reakce Edmunda Husserla, který podává ve svém díle *Krize evropských věd* výklad o stále intenzivnější krizi lidství, na níž má svůj podíl vědou konstruovaný, subjekty myšlený svět. Podrobněji se mu budeme věnovat v některé z dalších kapitol.

Tolik tedy stručný přehled možných výkladů pojmu krize. Co z jednotlivých vymezení vyplývá? Ne každá krize vede k rozkladu a zkáze. Může pro nás naopak odhalit nové horizonty, otevřít nás pro nové, které bude pro dosavadní stav obohacením. Krizím se v životě nelze vyhnout, neboť jsou součástí toho, co je bytostně lidské. Člověk je na tom podobně jako Éros, jehož matkou je Chudoba a otcem Dostatek. Žije v neustálém napětí mezi svými rodiči, v neustálém ne-dostatku a touze po naplnění, které však není možné. Člověk je bytostně touto věčnou touhou. Krize jsou posli změn a změna je pohyb. Pohyb je vlastní lidskému pobytu na světě. Správně se tedy říká „*Změna je život*.“³¹

³⁰ Tamtéž, str. 1238

³¹ více k problematice pojmových metafor a jejich užití v řeči, o jazykovém obrazu světa in.: Vaňková, I. *Nádoba plná řeči*, především kap. „*Metafora, kterými žijeme, aneb Největší dar řeči myšlení*“ str. 68 - 72

2 Pojem přirozený svět

Přirozený svět je Patočkovým překladem a zároveň interpretací Husserlova pojmu **Lebenswelt**, doslovně přeloženo: svět našeho života, žitý svět. Kdybychom chtěli zpětně do němčiny přeložit Patočkův pojem **přirozený svět**, nebyl by již tak výstižný. Překladem tohoto pojmu je **Naturwelt** – přirozený svět, svět přírody, avšak přirozený svět, jak jej chápe Jan Patočka a k němuž postupně dospěl také Edmund Husserl, je světem lidského společenství, do něhož se přirozujeme a v němž žijeme. V anglických dílech a překladech se užívá pro Lebenswelt termín **Life-World**.

Historie reflektovaného přístupu ke světu jako prostředí života, životnímu prostředí v nejširším možném slova smyslu, je velmi dlouhá, sahá až do antiky. Podrobně se jí zabýval Jan Patočka ve svém díle *Přirozený svět jako filosofický problém*. Já bych chtěla využít skutečnosti, že je tato látka již zpracovaná a upozornit jen na zásadní zlomové přístupy k problematice světa. Asi nejvýraznější obrat nastává se zrodem a dynamickým nástupem myslící subjektivity **ego** v descartovské filosofii, o němž bude podrobněji pojednávat příští kapitola.

Pojem pro lidský svět se ve filosofii objevuje od konce 19. století. Bezprostředně souvisejí úvahy o světě ve smyslu Lebenswelt, jakožto označením původního prostředí, v jehož rámci se teprve něco objevuje jako předmětné, a tudíž zachytitelné a vysvětlitelné vědecky, s úvahami o **čistě zkušenosti** (reinere Erfahrung), které nacházíme u filosofa Richarda Avenaria a vědce Ernsta Macha.³² Toto učení bývá také označováno jako **empiriokriticismus**.

Vycházejí z myšlenek díla Immanuela Kanta *Kritika čistého rozumu*, jehož první část *Transcendentální estetika* se věnuje apriorním principům smyslovosti, totiž prostoru a času, bez nichž by empirická zkušenost nebyla možná. Z počítkového chaosu, který se k nám prostřednictvím smyslů dostává, si utváříme pomocí prázdných forem prostoru a času celistvý, jednotný, specifický lidský názor, díky němuž nějak světu rozumíme.

Pojmem **čistý rozum** zde označuje „rozum, který obsahuje principy, na jejichž základě lze něco poznat zcela a priori“.³³ Je předmětem **transcendentální logiky**, které je věnován druhý díl Kantova díla.

³² sám Ernst Mach o sobě tvrdí, že je „vědce a ne filosof“ (**MACH, E.** *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen.*, str. 39), když se vyjadřuje ke shodám a rozdílům mezi svou a Avenariovou koncepcí. (str. 38 – 46)

³³ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, str. 47

Avenarius i Mach sice zůstávají při výzkumech procesů vnímání v rovině psycho-fyziky, přesto však mají pro pozdější koncepty přirozeného světa velký význam, neboť si uvědomují **vzájemnou propojenost vnějšího a vnitřního světa**, ne-li přímo totožnost mechanismů, které v nich objevují. Zejména Richard Avenarius položil svými myšlenkami základy toho, jak lze probořit hranici mezi vědeckým a přirozeným světem, o nichž bude řeč v příští kapitole.

Avenariovo dílo „*Kritik der reinen Erfahrung*“³⁴ se snaží vykládat duševní jevy, zvláště proces vnímání, podle fyzikálních zákonů jako změny v centrální nervové soustavě a nachází základní princip, analogický pro vnitřní psychické i vnější fyzické prostředí, kterým je snaha organismu o vynaložení **co nejmenšího úsilí** (*Princip des kleinsten Kraftmasses*), snaha zachovat pokud možno rovnovážný stav, vyrovnávat změny. Ve stejném smyslu vyznívá i Avenariovo první systematické dílo *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses*. Tento princip je důležitý k dosažení **čisté zkušenosti**.

V hlavním Machově díle *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*³⁵ (1922) se autor vyjadřuje v kapitole nazvané *Mein Verhältnis zu R. Avenarius und anderen Forschern*³⁶ ke shodám, k nimž oba (podle Machových slov³⁷ nezávisle na sobě) dospěli, takto: „*Den höchsten Wert lege ich aber auf die Überstimmung in der Auffassung des Verhältnisses des Physischen und Psychischen. Diese ist für mich der Kernpunkt.*“³⁸ Tedy také v Machově koncepci dochází k propojení obou prostředí a sám autor správně tuší, že právě tato tendence má i pro další badatele na poli přirozeného světa obrovský význam.

Čistá zkušenost je, podle Avenariova učení, ono pocíťované v **původní metafyzické jednotě**, tedy bez rozlišování vnější a vnitřní zkušenosti.³⁹ Přičemž vnější zkušenost vytváří obsah poznání, který má být výsledkem interakce člověka s okolním prostředím, a vnitřní zkušenost představuje poznávací formu. S tímto funkčním rozdělováním je však již třeba jednou provždy skončit a pohlížet na zkušenost jako na živoucí pozadí. Podaří-li se nám

³⁴ překlad: *Kritika čisté zkušenosti* (název je aluzí Kantova díla)

³⁵ překlad názvu: *Analýza počitků a vztah fyzického a psychického*

³⁶ překlad *Můj vztah k Richardu Avenariovi a dalším vědcům* (in MACH, E. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen.*, str. 38 – 46)

³⁷ tamtéž

³⁸ překlad: „*Nejcennější shodu nacházím v koncepci vztahu fyzického a psychického. To je pro mne klíčové.*“ in MACH, E. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen.*, str. 41

³⁹ V tento závěr vyúsťuje Avenariovo dílo: *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung.*

dostat za vědecká schémata, k tomuto původnímu podloží čisté zkušenosti, pak zkoumáme samotný přirozený svět. Slovy J. von Rittera jde o:

„[...] einen Rückgang auf die vorwissenschaftliche, unmittelbare und reine Erfahrung. Ihre Explikation sollte auf dem Wege einer vorurteilslosen Deskription des Gegebenen zu einem «natürlichen Weltbegriff» führen, der allen bisherigen philosophisch-wissenschaftlichen Theorien und ihrer Grundunterscheidung von psychischem Innen (Ich, Seele) und physischem Außen (Welt, Natur) zugrunde liegt.“⁴⁰

Ještě relevantnějším dílem z pohledu vývoje pojmu přirozeného světa je však pozdější *Der menschliche Weltbegriff*.⁴¹ V této práci si Richard Avenarius klade základní otázku, proč se svět jeví v přirozené zkušenosti zcela neproblematicky a jednotně, harmonicky, zatímco při zevrubnějším zkoumání a snaze vysvětlit ho narážíme na spoustu překážek a nesrovnalostí. A dále se ptá, zda je poznávání světa skutečně závislé pouze na lidských faktorech, či existuje ještě nějaká jiná síla, která naše snahy ovlivňuje.⁴² Hned v první kapitole ztotožňuje pojmy přirozený svět a lidský svět: „[...] *allgemeine und natürliche Weltbegriff der Menschen ist [...]*“.⁴³

Zabývá se problematikou vnímání daností okolního světa, tvořících empirickou jednotu, pro kterou používá označení **R**, a to z pozice poznávajícího subjektu a jiných poznávajících subjektů, které označuje **M** (Mitmenschen). Z těchto vztahů mezi vnějším a vnitřním světem, přenášných metodou introjekce (vkládání), vytváří systém **C**, jehož jednotlivé komponenty se snaží určit jako závislé či nezávislé proměnné naší zkušenosti.

Zkoumá také obsah našich výpovědí o světě a možnosti, jak můžeme své okolí co nejpresněji popisovat, čímž připravuje půdu Husserlově fenomenologii. Všiml si také možnosti řeči postihovat svět v celku. Pro jazykové společenství, k němuž patří libovolný příslušník M, volí Avenarius označení **T**.⁴⁴

⁴⁰ RITTER, von J. a kol.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bde. 5: L-Mn (Lebenswelt), str. 151; překlad: „[...] návrat k předvědecké, nezprostředkované a čisté zkušenosti. Tato zkušenost má být vykládána prostřednictvím nepředpojatého popisu daného a vést k pojmu „přirozeného světa“, který spočívá v základu všech dosavadních filosoficko-vědeckých teorií a jejich zásadního rozlišování vnitřního psychického (Já, duše) a vnějšího fyzického (svět, příroda).“

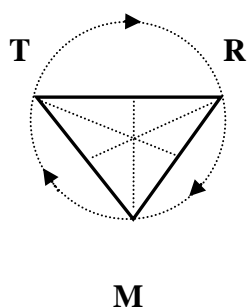
⁴¹ AVENARIUS, R.: **Der menschlichen Weltbegriff**; překlad názvu: *Lidský pojem světa*

⁴² Tamtéž, Předmluva, str. XII – XIII

⁴³ Tamtéž, str. 6; překlad: „[...] všeobecné a přirozené pojetí světa je lidské [...]“

⁴⁴ podrobněji vysvětleno v Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*., str. 23nn

Schéma 1: Model Avenariova „systému C“:⁴⁵



Celý systém má podobu rovnoramenného trojúhelníku, jehož vrcholy tvoří empirická jednota vnějšího prostředí **R**, jednotlivé poznávající subjekty **M** a nadindividuální jednota jazykového společenství **T**. Toto **T** má sice jako společenská instituce nadindividuální platnost, přesto je však s poznávajícím individuem neoddělitelně spjato a má pro něj do značné míry určující charakter. Jinými slovy se tu potvrzuje, že příslušnost k nějakému jazykově-kulturnímu společenství ovlivňuje naše vnímání a interpretaci světa. Mezi všemi třemi základními složkami systému je rovnocenný vztah, i když systémem otáčíme a měníme podmínky pro jednotlivé komponenty.

Na Avenariovo pojetí navazuje kritickými připomínkami a zcela nově pojatou fenomenologickou koncepcí **Edmund Husserl**. Husserlovu, Heideggerovu i Patočkovu pojetí přirozeného světa bude věnována ještě soustavnější pozornost v dalších kapitolách. Nyní je však nutné se alespoň velmi zběžně podívat, jak pracují s pojmem přirozený svět či Lebenswelt jiné společenskovední disciplíny,⁴⁶ neboť si budeme v této práci všimati jevů, které také tyto disciplíny zkoumají a snaží se je objasnit. Jde zejména o fenomenologicky orientovaný přístup v **psychologii a psychoterapii** – **daseinsanalýzu**, fenomenologicky zaměřenou **sociologii**, reprezentovanou například A. Schützem, či **kulturní antropologii**.

Společné těmto novým přístupům je zejména to, že nehledí na člověka pozitivisticky jako na předmět zasazený do nějaké struktury jasně daných kauzálních vztahů, jako by člověk byl figurkou, jejíž postavení na šachovnici jasně vymezuje její možnosti, nýbrž snaží se jej naopak **pochopit z jeho každodenního chování a běžného prožívání**, vlivu prostředí a aktivního jednání a rozhodování, tedy právě z oné **předvědecké sféry života**.

Takové tedy byly počátky představ o přirozeném světě u Husserlových předchůdců. Zvláště bychom měli pro příští kapitoly vyzvednout snahy Richarda Avenaria, jenž se přes

⁴⁵ schéma je popsáno v AVENARIUS, R.: *Der menschliche Weltbegriff.*, str. 69

⁴⁶ výčet přejet z RITTER, von J. a kol.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bde. 5: L-Mn (Lebenswelt), str. 157

empiriokritickou koncepci čisté zkušenosti dostává až na půdu předvědeckého přirozeného světa, který chápe ve složitých propojených vztazích vnějšího a vnitřního prostředí jedince.

3 Porovnání přirozeného a vědeckého světa

Po všech možných vymezeních pojmu přirozeného světa si zopakujme to, co bude pro tuto kapitolu klíčové. Pojem přirozený svět se používá jako označení světa nevědeckého, opaku světa vědecky konstruovaného a vědou zkoumaného. Přesto si nelze vědecký svět představovat někde mimo svět přirozený. Naopak. Vědou konstruovaný svět se vytváří na základě přirozeného světa, který i nadále zůstává podmínkou jeho existence, podloží, z něhož vědecký svět vyrůstá.

Můžeme si však povšimnout, že mezi naší běžnou každodenní zkušeností se světem a vědeckými postupy a výsledky je patrný rozdíl. Myslitelé, které v disertační práci sledujeme, se tomuto rozdílu věnují příležitostně. Například Edmund Husserl podává několik jeho charakteristik v *Ideích k čisté fenomenologii II* a v *Krizi evropských věd*. O vztahu podmíněnosti a rozpornosti těchto dvou „světů“ bych nyní chtěla pojednat blíže.


Věda zkoumá tematickou výseč světa, kterou si stanovuje jako svůj předmět. Snaží se postihnout opakující se jevy, z nich vytváří zákonitosti a ze zákonitostí exaktní systém. Na základě tohoto systému, nepodléhajícímu žádným změnám v čase⁴⁷, pak hledá vysvětlení pro ony různé jevy. Díky takto stanovenému exaktnímu systému může vědec anticipovat, jak se bude sledovaný předmět chovat, aniž by měl s tímto budoucím stavem jakoukoliv vlastní zkušenost. Zaměřuje se především na pravidelnosti. Různé odchylky a nepřesnosti považuje za něco, co je nutné do budoucna lepšími metodami postihnout přesněji.

Ve vědě vládne descartovská subjekt-objektová figura. To znamená, že na jedné straně pracuje vědec, pozorovatel, výzkumník jako myslící subjekt, na druhé straně pasivně spočívá pozorovaný a zkoumaný předmět (objekt). Vzniká tak základní dyáda, jejíž předem dané, pevně stanovené pozice se nesmějí mísit, jinak by došlo ke zkreslení výsledků.

Jakmile by subjekt zkoumal sám sebe, nebylo by jeho zkoumání objektivní. Proto dlouho bojovala o uznávané místo mezi seriózními vědami psychologie a proto do ní Husserl vkládal velké naděje, o nichž bude řeč níže. Být objektivní je základní pravidlo vědce. Vědecký svět je strnulým, mrtvým světem modelů a systémů. Platí v něm podmíněné, kauzální pravdy, formulované jako podmínka a důsledek „jestliže – pak“.

⁴⁷ pohybujeme-li se stále v témže vědeckém paradigmatu

Kromě objektivitu a exaktnosti patří k charakteristickým rysům vědeckého nahlížení světa ideace.⁴⁸ Představují vyprázdněné formy, které odhlíží od rozmanité skutečnosti a hledají pouze společné rysy, na základě kterých je možné zkoumat realitu jako soubor určitých prvků a principů a snáze je popisovat. Ideacemi jsou například číselná vyjádření či geometrická zobrazení či písmo. Zastupují co by znaky konkrétní reálná jsoucna. Tím však dochází také ke zkreslování těchto jsoucen, zjednodušování a vytrhávání těchto jsoucen z přirozeného kontextu.

Například jedna hruška a jedna jiná hruška nejsou dvě stejné identické hrušky. Ještě více se odlišují jednotliví lidé. Chceme-li charakterizovat kupříkladu současné děti, musíme počítat s tím, že v odborné literatuře se setkáme se samými ideálními dětmi, tedy nikoliv reálnými. Malíř se snaží vystihnout jablko co nejvěrohodněji takové, jaké se mu ukazuje ve své jedinečnosti a originalitě (neboli původnosti), odlišné od všech jiných jablek. V běžném životě, potřebujeme-li nahradit jablko obrázkem, využijeme onen známý symbol:  vyprázdněnou formu, která jakékoliv individuální odlišnosti zcela zahlučuje. Z jablka tak zůstává pouze tvar a většinou stopka pro odlišení od jiného ovoce kulatého tvaru.

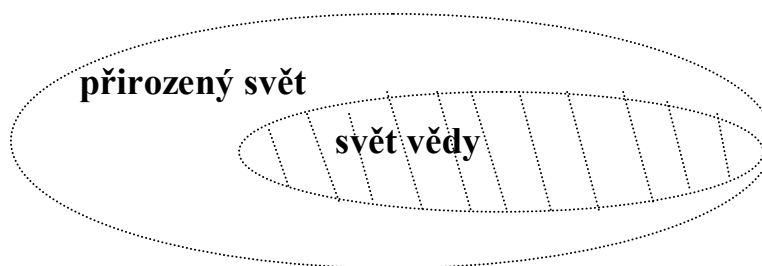
Naše každodenní vnímání a posuzování světa vychází z intersubjektivních relativních zkušeností, tedy ze zkušeností ve vztahu k druhým lidem a věcem přirozeného světa. Proto se každému jeví jeho žitá skutečnost trochu jinak a má velmi pragmatický ráz. Například vařečka slouží k přípravě jídla, k výzdobě kuchyně, případně i jako nástroj fyzického násilí. Jediný předmět tak vyvolává velmi různorodé interpretace a od nich odvislé pocity. Oproti tomu věda pracuje s ideacemi, které je možné „určit v jejich absolutní identitě a poznat jako substráty jednoznačně určitelných vlastností.“⁴⁹

Přirozený svět je původnější, vědecký svět je od něj odvozený, ačkoliv je to téměř s podivem, protože jak je patrné, nemají tyto dva světy na první pohled nic moc společného. Svět vědy je pravým opakem přirozeného světa. Za vznik vědeckého světa vděčíme především možnostem lidského myšlení. Vztah těchto dvou světů naznačuje následující schéma:

⁴⁸ Tomuto tématu je věnován několik kapitol díla PEŠKOVÁ, J.: *Já, člověk*, zejména str. 20-29.

⁴⁹ PEŠKOVÁ, J.: *Já, člověk*, str. 26

Schéma 2: Vztah přirozeného světa a světa vědeckého



V přirozeném světě, zvláště v tom původním přírodním rámci našeho pobytu nenajdeme žádné ideální tvary, vše je křivé, nepravidelné, nepřesné, vědecky nikdy zcela zachytitelné a vysvětlitelné. Věda je schopna postihnout jen některé rysy, některé části, které stanoví jako svůj předmět, ale nikdy nepojme a nevysvětlí přirozený svět a jeho entity v celku.

Myslet takto svět v celku dokáže pouze filosofie⁵⁰, a to pouze ta filosofie, která nezůstává jen v rovině jsoucen, jako to činí pozitivisté, ale je schopná dostat se za ně a myslet pozadí, na kterém se jsoucná jeví. Takovou filosofií je fenomenologie. Filosofie nemá žádný předmět. Můžeme to říci i jinak: jejím předmětem je Nic bez hranic.⁵¹ Pro toto Nic Martin Heidegger užívá pojem Bytí (Sein) a filosofii definuje jako kritickou, tudíž „transcendentální vědu“ o Bytí.⁵² Je to Nic, které nevzniklo jako absence něčeho, ale jako potencialita připravená a vyzývající k naplnění.

V nepřesném přirozeném světě žijeme, každodenně pobýváme. Veškeré naše aktivity se odehrávají na jeho půdě a v jeho kontextu, i když si to třeba vůbec neuvědomujeme. Dokonce je pro nás přirozený svět natolik přirozeným zázemím, že není třeba si jej tematizovat. Žijeme v běžném, nereflektovaném přirozeném postoji. V přirozeném světě neplatí obecně a bezvýhradně žádné kauzální zákonitosti typu „jestliže-pak“. Dokreslují to opět případy z každodenního života.

Například již mnoho lidí nedbalo vůbec o své zdraví, a dožilo se přesto vysokého věku. Mnoho lidí se ze všech sil snažilo, ale svých vytoužených cílů stejně nedosáhlo. Nelze se tu

⁵⁰ dokonce je to podle Jana Patočky jejím hlavním úkolem (srov. PATOČKA, J.: *Problém přirozeného světa.*, str. 129)

⁵¹ To je však poněkud paradoxní, protože má-li být něco před-mítuto, musíme to mít v evidenci i s jeho hranicemi. To znamená, že Nic předmětné není a nemůže být.

⁵² HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, str. 23

spolehnout ani zákonitosti vědeckého typu ani zákonitosti přirozené zkušenosti zachycené v příslovích a pranostikách. On totiž mezi nimi není zase takový rozdíl, jak by se mohlo na první pohled zdát. Oba systémy, věda i „selský rozum“, vycházejí právě z opakované zkušenosti se světem.

Jen pro upřesnění je třeba zmínit, že Husserl v souvislosti s přirozeným světem také mluví o kauzalitě. Nazývá ji „*univerzální kauzalitou názorného světa*“⁵³ a staví ji do protikladu ke „*kauzalitě zákonem*“,⁵⁴ charakteristické pro svět vědy. Tato univerzální kauzalita se odvíjí od univerzality smyslu přirozeného světa, ze vzájemných poukazů jednotlivých horizontů.

Já se přikláním k tomu, abychom místo kauzality v souvislosti s přirozeným světem používali výstižnějšího pojmu motivace.⁵⁵ Člověk je přirozeným světem podněcován, vyzýván k nějakému jednání a rozvrhování světa, na základě toho, jaké možnosti se mu v horizontu přirozeného světa otevírají. Musí mít ale stále na paměti, že přirozený svět je jeho světem, jeho vlastním rámcem možností. Člověk tudíž nikdy není postaven do pasivní role figurky na šachovnici vztahů, má schopnost aktivně si možnosti otevírat, vnímá-li intencionálně předem dané pozadí celku světa.

Z této bezzákonitosti povahy přirozeného světa také vyplývá, že v naší přirozené zkušenosti se světem se nemůžeme spoléhat na žádné jistoty. Vezmeme-li opravdu v úvahu i fenomenologické pozadí jsoucna, zjistíme, že všechny dosavadní jistoty byly pouze iluzí, která nás může oklamávat jedině v rovině jsoucna. Ve skutečnosti jsme však v přirozeném světě vystaveni obrovské nejistotě až existenciálních rozměrů. Opět pro upřesnění doplňme, že Husserl charakterizuje běžnou každodenní orientaci člověka ve světě jako *indukci*, přistupování k věcem a situacím s předběžným očekáváním, založeným ovšem na neodborné bázi.⁵⁶

Zatímco ve světě vědy, může člověk nabýt pocitu, že o všem rozhoduje díky vědění, že je pánem věcí a může světu vládnout svou vůlí k moci, v přirozeném světě se mu do cesty stává nepředvídatelné náhody, překážky a shody okolností. Dokonce se může zdát být pravidlem, že čím víc člověk v životě plánuje a snaží se být strůjcem svého štěstí, tím větší roli hraje

⁵³ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie.*, str. 74

⁵⁴ Tamtéž, str. 74

⁵⁵ **Motivace** zde není myšlena v úzce psychologickém nebo pedagogickém smyslu, nýbrž mnohem širě jako podněcování, uvádění do pohybu. Etymologicky ji lze vysvětlit odvozením z pojmu „*motiv*“ = „pohnutka“ „přes něm. *Motiv* ze střlat. *motivus* „pohnutka“ z lat. *mōtīvus* „hybný, hýbající“ od *mōtus* „pohyb, hnutí“, původem příč. trp. od *movēre* „hýbat“. Srov. *motor*, *moment*, *mobilní*, *movitý*.“ in: REJZEK, J.: *Český etymologický slovník*, str. 390

⁵⁶ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie.*, str. 71n

v jeho životě náhoda, nebo chcete-li osud. Přinejmenším to tak může sám prožívat. Souvisí to také s tím, že přirozený svět je v neustálém pohybu. O této problematice blíže pojednám v souvislosti s Patočkovou koncepcí životních pohybů.

A v čem je založen náš kritický pocit ve světě? V čem má základ spousta současných problémů a zdánlivě bezvýchodných situací, v nichž je s člověkem manipulováno jako s předmětem nejrůznějších zájmů? V záměně přirozeného světa za svět vědy. Jan Patočka to vysvětluje slovy:

„Krise v našem nazírání pak pochází z toho, že svět, jak jej vykládá věda, má být svět pravý – právě proto, že je přesný, měřitelný a předvídatelný – a ve své poslední podstatě matematický, zatímco svět, v němž žijeme každý den, který vidíme a jemuž vždy nějak rozumíme, je jakožto nepřesný degradován na svět odvozený.“⁵⁷

Husserl tuto krizi charakterizuje obdobně. Především matematické zidealizování přírody vede k tomu, že se korelačním způsobem se zidealizovaným obsahem proměňuje i forma,⁵⁸ člověk pak ovládá přírodní dění, přesněji řečeno změny v modelu přírody zcela vykazatelným, jasným a přehledným způsobem, totiž teoriemi vzešlými z matematických vzorců a hypotéz, které jsou technikou aplikovány a v přírodě zvnějšněny.⁵⁹ Tímto způsobem ovšem věda vytváří zcela vlastní, odlišnou přírodu. Dochází tak k jakémusi sebeodcizení vědy, ztrátě původního záměru a smyslu ze zřetele vědeckých snah a postupů. Husserl sám říká:

„[...] šat symbolicko-matematických teorií, obepíná vše, co pro vědce i vzdělance jako „objektivně-reálná a pravá příroda“ zastupuje a zastírá předvědecký přirozený svět našeho života. [...] ideové přestrojení způsobuje, že vlastní smysl metody, vzorců a „teorií“ zůstal nepochopitelný a při naivním vzniku metody nikdy nebyl pochopen.“⁶⁰

Současný člověk se rád pohybuje na poli vykazatelné jistoty, přesných analýz a předpovědí, věda jej však uzavírá do pasti. Mysle si, že je pánem světa jsouceni, stává se jeho otrokem. Člověk nezvládá mohutnou sílu své vlastní racionality. Rozevírá se obrovská disproporce mezi bezmezností racionality a lidským chováním v přirozeném světě. Bude o ní řeč podrobněji v jiné části této práce.

⁵⁷ PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém.*, str. 273

⁵⁸ K této problematice se váže HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie.*, § 9 c)

⁵⁹ K této problematice tamtéž., § 9 g)

⁶⁰ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie.*, str. 73

3.1 Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie

Problematicke krize přirozeného světa stále více usurpovaného světem vědy a krize v samotné vědě se věnuje Husserlovo hlavní dílo *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, které zůstalo bohužel ve své nejdůležitější části nedokončeno. Vychází z problémů, kterými se Edmund Husserl zabýval ve třicátých letech, konkrétně 1934 – 1937, tedy v závěrečné etapě svého života, kdy jeho teorie vyvrcholily úvahami o přirozeném světě.⁶¹

Krizi evropských věd zde interpretuje jako zásadní krizi lidství, v těchto intencích se bude držet také má práce, proto považuji toto dílo za zcela klíčové a interpretuji zde některé Husserlovy základní teze. Vznik a charakter evropských věd klade Husserl do souvislosti s filosofií dějin. V dějinách podle něj spolupůsobí přirozený a teoretický postoj ke světu, které můžeme z pohledu filosofie také nazvat ontickým postojem a ontologickým postojem. Cílem tohoto spolupůsobení bylo rozvíjet univerzální lidský rozum. Charakterizujme si nejprve stručně každý z těchto postojů zvlášť.

3.1.1 Přirozený a teoretický postoj

Přirozený postoj vychází z každodenních uživatelských zkušeností člověka ve světě. Tušíme, jaké věci jsou a jak fungují, důležitá je především přítomnost jako významný inspirační zdroj, dominuje instinktivní jednání, poznání má pasivní, praktický zkušenostní ráz, je postavené na nedokonalé smyslové zkušenosti a mínění (*doxa*), opírá se o pokusy a omyly, přináší falešnou jistotu a samozřejmost.

Člověk se chová jako jakékoliv jiné jsoucí onticky se vyskytující na světě. Tento postoj je charakteristický zejména pro malé děti a zvířata, ovšem je zcela v pořádku používat jej v určitých situacích i v dospělosti. Například na úřadech na otázku, kdo jsme, odpovíme automaticky jménem, na které jsme odjakživa zvyklí, a nepouštíme se do žádných zdoluhavých úvah a sebereflexí, abychom tazateli podali co nejvěrohodnější představu o tom, kdo vlastně jsme.

Tento postoj předchází postoji reflexivnímu, je jeho východiskem. Oba postoje vycházejí ze světa, z přirozeného světa našeho života:

„[...] veškerá naše teoretická i praktická témata jsou vždy zakotvena v normální jednotnosti životního horizontu „svět“. Svět je univerzální sférou, k níž směřují všechny naše akty, ať už jsou to akty

⁶¹ HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Úvod vydavatelův str. 13

*zkušeností, poznávací či jednací. Z této univerzální sféry světa, z těch kterých již daných objektů vycházejí všechny afekce, přetvářející se vždy v akce.*⁶²

Můžeme uvažovat o tom, jaké společenské role v životě zastáváme s ohledem na to, že jsou to pouze naše role a vypovídají o nás jen částečně. Můžeme se nahlížet pod zorným úhlem jednotlivých věd jako příslušníci různých společenských skupin a vrstev, osoby hospodařící s penězi, subjekty v právních vztazích, osobnosti charakteristické různými psychickými jevy, živočichové ze třídy savců apod. Na těchto reflexích je patrné, jak jednotlivé vědy o danostech⁶³ chápou člověka velmi úzce, jak jej redukují a vybírají z něj pouze ty aspekty, které souvisejí s jejich předmětem.

Dále by se mohl dotýčný zamýšlet nad tím, jestli byl vždy takový, jakým se nyní sám sobě jeví, nebo jestli se mění. Zda probíhají případné změny v jeho vlastní režii, či je bezmocnou obětí působení vnějších a vnitřních faktorů a sil. Může se pouštět i do hypotetických úvah o tom, jaká změna by musela nastat, aby už nebyl tím, kým je, zda by třeba mohl být někým jiným apod. Zkrátka dokáže vidět sám sebe v nadčasové perspektivě, vytrženého z pouhého tady a teď, ze zakotvenosti do konkrétní situace. V teoretickém postoji jsme schopni analyzovat své jednání, přemýšlet o možných alternativách, zpytovat svědomí, brát do úvahy dlouhodobější vyhlídky a cíle.

Teoretický postoj (ontologický) se tedy vyznačuje tím, že kriticky zpochybňuje naivní samozřejmost, zproblematizováním důvěrně známého. Vyžaduje aktivní přístup, tázání se po podstatě, je objektivující, zasazující jednotlivé projevy do širších souvislostí s odstupem a nadhledem. Ačkoliv je běžně vědecký empirický přístup také považován za teoretický,⁶⁴ podle Edmunda Husserla je teoretický postoj vlastní pouze fenomenologii, protože pouze ta je schopna zpochybnit a dotázat se i na platnost světa jako takového, světa v celku.

Vědy o danosti, tedy ony vědy, které procházejí hlubokou krizí, zaujímají v této Husserlově teorii postoj praktický, protože vycházejí ze smyslové zkušenosti a chybí vztah k celku světa – základní rys teoretického postoje. Na podobnost vědeckého přístupu a „selského rozumu“ jsem také upozorňovala v hlavním porovnání vědeckého a přirozeného světa. Nedokážou reflektovat samy sebe, nepracují s vlastní omezeností.

⁶² HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie.*, str. 167

⁶³ To je Husserlův obrat, který používá pro empirické vědy zabývající se zkoumáním faktů, tedy toho, co je dáno.

⁶⁴ např. L. Benyovsky ve *Filosofické propedeutice I.*, str. 26nn

Poznání světa v celku nazřením podstat (*theoria*) vyžaduje schopnost ryze filosofickou, přesněji řečeno transcendentálně (apriorně) fenomenologickou⁶⁵: v údivu se otevřít novému prožitku věcí tak, jak se nám dávají, bez zásahů a manipulací s nimi a tázat se po onom původním celistvém prázkladu. V teoretickém postoji nemůžeme vnímat život jako samozřejmě plynoucí, nýbrž spíše jako v syntetické totalitě zakoušený (proměnlivý v závislosti na rozvíjených horizontech), ozřejmovaný, přijímaný v absurditě existenciálního údělu a žitý.

Husserlova fenomenologie pracuje s oběma druhy postojů ke světu a jejich vzájemnými proměnami a přechody v každodenním životě. Jak bylo řečeno již na počátku této kapitoly, oba přístupy se projevují v dějinách a mají své důsledky ve vzniku a povaze věd. Smyslem dějin je podle něj rozvíjení lidství, které má své *telos*, k němuž směřuje již od nejstarších filosofických období, a tím je cesta k logu, k univerzálnímu, sjednocujícímu rozumnému řádu světa. Opět zdůrazňuji slova **univerzální, jednotný**, protože je to ona filosofická cesta k celku. Na té jsme se však dostali do krize.

S teoretickým postojem vstoupila do lidského myšlení idealizace, k níž se v novověku přidala, díky apriorním formám univerzálního rozumu, představa nekonečna, která našla své uplatnění ve vědách o danosti, především v moderní přírodovědě, v myšlení, které bývá také nazváno *more geometrico*, jež se tímto rysem zásadně liší od starověké metafyzicky založené fyziky a jiných dřívějších teorií, kterým tážení po celku, po prapříčinách a nejvyšších principech nechybělo.

Novověké vědy se začaly rozvíjet tak, že se oddalovaly myšlence původní celkovosti, a ztrácely tak své zakotvení ve filosofii, nejvlastnějšímu přístupu k logu. Novodobá věda proto onen *telos* rozvoje lidského myšlení jako univerzálního rozumu a základů evropské kultury ztrácí.⁶⁶ Původní celek se stále více rozdrobuje a uzavírá v zaměřeních jednotlivých věd a, jak jsem naznačila již výše, překrývá těmito teoriemi onen původní přirozený svět.

Husserl spatřuje v tomto vývoji dva hlavní zlomy. Jedním z nich byl rozvoj fyzikalistického objektivismu, reprezentovaného Galileiovým zmatematizováním přírody, popsaného výše, a descartovského objektivistického racionalismu a druhým zlomem byl vznik transcendentálního subjektivismu, započatého Immanuelem Kantem a kotvícího v

⁶⁵ Transcendentalistický teoretický postoj považuje principy, které určují povahu věcí za reálně nejsoucí, existující pouze jako apriorní předpoklady možnosti zkušenosti. Parafrázováno z: L. Benyovsky: *Filosofická propedeutika I.*, str. 28

⁶⁶ parafrázováno HUSSERL, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie.*, str. 18n

Husserlově filosofii – transcendentální fenomenologii, k níž vede cesta jak z přirozeného světa, tak z psychologie.

Souhlasně se k problematice moderní vědy od dob Galillea staví také již výše zmíněný J. Habermas, který kritizuje i specifickou metodologii, zaměřenou na interpretaci lidského jednání ve společenských vědách:

„Tradiční vzor matematické systematické teorie platné i v oblasti sociálních věd, avšak také státověd a etiky, odlišovaný od modelu věd přírodních, vychází ve svých prognostických výpovědích nikoli z empiricky homogenní reality, nýbrž z hypoteticky normativních pravidel jednání; vytváří nomologické duchovědy nikoli ve smyslu „vědy“, nýbrž ve smyslu „normativní vědy“; neodvozuje své vysvětlení reálných jevů reálného světa z objektivní zákonů, nýbrž z volního jednání podle svobodných zákonů lidské podstaty.“⁶⁷

Habermas i Husserl poukazují na dosud nebyvalé propojení vědy a techniky do pevného svazku:

„Moderní věda přijímá [...] zvláštní funkci. Na rozdíl od filosofických věd staršího typu rozvíjejí se moderní empirické vědy od doby Galileovy v metodologickém odběrném systému, který odráží transcendentální hledisko možného technického opatření. Moderní vědy vytváří proto nomologické vědění, jež podle své formy (nikoli podle subjektivního úmyslu) je technicky využitelné vědění, ačkoli se všeobecně šance k jeho upotřebení objevily až dodatečně. Vzájemná odvislost věd a techniky neexistovala až do pozdního 19. století.“⁶⁸

Technizací dochází k vyprazdňování smyslu, posouvá se role rozumu, dochází k bezmezné formalizaci, matematizaci, zúžení pole na oblast kvantifikovatelnou, užitkovou, jasně a ohraničeně vykazatelnou na jednotlivinách, ovšem s univerzální platností. A tyto tendence mají, jak se snaží Husserl naznačit, zcela zřetelně výsledovatelné kořeny v dějinách lidského myšlení.

Smyslem dějin je podle Husserla právě napětí mezi těmito dvěma základními tendencemi: objektivismem a transcendentálním subjektivismem. Husserl definuje ve své práci oba zmíněné zlomy takto:

„Charakteristickým znakem objektivismu je, že se pohybuje na půdě světa, jak je zkušenosti bezprostředně a samozřejmě dán, a táže se po jeho „objektivní pravdě“, po tom, co je svět o sobě.“ [...] Naproti tomu transcendentalismus praví: Smysl bytí předem daného světa, v němž žijeme, je subjektivním výtvozem, je dílem zkušenostního, předvědeckého života, v němž se vytváří smysl a platnost bytí světa, a to vždycky konkrétně daného světa, který má reálnou platnost pro každého, kdo ho právě empiricky zakouší.“⁶⁹

⁶⁷ MÁCHA, K.: Výbor ze sociálně-filosofických studií Jürgena Habermase, str. 9

⁶⁸ Tamtéž, str. 85

⁶⁹ HUSSERL, E. Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie., str. 90

Ačkoliv vědy prošly obrovským rozvojem a stále můžeme mluvit o jejich úspěších a vzestupu, odklonem od celku ztrácejí svůj původní smysl, vztah ke konkrétnímu lidskému životu a celému jeho kontextu a s ním také k celé kultuře a celému lidstvu. Nedokážou dát uspokojivé odpovědi na zásadní otázky týkající se člověka a jeho světa. Věda podle Husserlových slov „*vyklučuje otázky o smyslu nebo nesmyslnosti celé lidské existence*“⁷⁰, dále se nezajímá o „*chování člověka ve vztahu ke spolubližním a k celému mimolidskému okolí*“,⁷¹ nedokáže odpovědět na otázky týkající se svobodného rozhodování, lidského rozumu a nerozumu.⁷²

Lidský život v celku, ve svém fundamentálním dějinně utvářeném smyslu není tématem ani pro humanitní vědy, které i přes používání jiné metodiky, jiných postupů a dosahování jiných typů výsledků objektivizují stejně jako vědy přírodní a všemu mimo svůj obor nepřikládají podstatnější význam. Lidský život v celku je z pohledu věd o danosti příliš subjektivní. A jak už jsme zmínili: „[...] vědy uznávají za pravdivé jen to, co je takto objektivně zjištělé [...]“⁷³

Husserl formuluje důvod selhání snah po univerzální vědě zakotvené v metafyzice, a přesto pronikající do všech jednotlivých věd o danostech, postavené na univerzalitě lidského rozumu následovně: „*Lze rozum a jsoucno oddělit, když tím, kdo určuje, co je jsoucno, je poznávající rozum?*“⁷⁴ Toto zacyklení je kamenem úrazu, který si žádá transcendentálně filosofický, nikoliv specificky vědecký přístup.

Dochází tedy ke krizi v samotné subjektivitě, jak jsem se jí snažila naznačit již výše, která je právě tak jako objekty věd subsumována pod ono myšlení *more geometrico*. Ještě jednou si tuto krizi více přiblížíme prostřednictvím Husserlovy kritiky koncepce René Descarta a její dvojznačné role v teleologickém úkolu filosofie. Husserl si uvědomuje důležitost Descartovy epoché, ale považuje ji za nedostatečnou, a tudíž zavádějící.

Východiskem je pro Descarta *ego cogito*, myslící subjekt, jediná jistota ve světě, který se jinak jeví velmi relativní a uzávorkovatelný, včetně vlastní tělesnosti toho, kdo epoché provádí. Vše je od tohoto myslícího subjektu odvislé. Svět získává svou platnost teprve jako *cogitatum* nějakého *cogitationes*. Husserlovsky řečeno svět je nejobsáhlejším noematem

⁷⁰ Tamtéž, str. 28

⁷¹ Tamtéž

⁷² Tamtéž

⁷³ HUSSERL, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie.*, str. 28

⁷⁴ Tamtéž, str. 33

nejrůznějších našich noezí. Problematika těla a duše je pojata vyhraněně dualisticky v rámci této Descartovy subjekt-objektové figury.

Základní Descartova chyba podle Husserlova názoru spočívá v tom, že svou epoché neprovádí důsledně, „[...] *moje „já“, které provádí epoché, není pojato do jejího předmětného dosahu [...]*“⁷⁵ a že ztotožňuje ego s duší. Ego cogito je „[...] *ego jednotlivých cogitationes s těmi kterými cogitata.*“⁷⁶ Descartův neuvědomělý metodický skluz ke ztotožnění duše s ego vysvětluje takto: „[...] *ego není reziduum světa, ale absolutně apodiktický klad, jež je umožněn jen pomocí epoché. [...] Duše je však reziduum předchozí abstrakce od pouhé tělesnosti.*“⁷⁷ Jak tamtéž dodává, nejedná se v tomto případě o abstrakci z epoché, ale o abstrakci vytvořenou vědcem při zkoumání na půdě přirozeného světa.

V dalších kapitolách své práce popisuje Husserl, jak se tato osudová identifikace duše s egem promítla do koncepcí Descartových následovníků, a to jak z tábora racionalistů, kde se spojila s metodou *more geometrico* a přispěla k rozvíjení snah o vznik univerzální vědy *matheis universalis*, systematizované v učení B. Spinozy, tak i z tábora empiriků, kde přispěla k naturalizaci duše a duševních jevů a výraznému obratu.

Jestliže jsem dříve tvrdila, že pro vědce je pravdivé pouze to, co je objektivní, a proto je psychologie vždy spíše pseudovědou, nyní je tomu u empiriků naopak. Jediné, o čem získáváme pravdivé poznatky, je naše vlastní duše, jediná poznatelná jako věc o sobě díky vnitřní zkušenosti. Vše ostatní je možná pouhou představou této duše, včetně objektivity samé.⁷⁸ Krize subjektivity se tak dovršuje.

Husserl tuto fatální záměnu, která objektivisticky pomýlila nejdůležitější myslitele celého století, shrnuje slovy: Descartes, Berkeley i Hume nechápali, že „*celý svět by sám mohl být cogitatum vzniklé z univerzální syntézy rozmanitě proudících cogitationes a že vyšší operace rozumu svými vědecky vybudovanými cogitationes mohly být konstitutivní pro vědecký svět.*“⁷⁹

Na závěr si znovu shrňme hlavní odlišnosti světa přirozeného a vědeckého. Mluvili jsme o tom, že svět přirozený je nepřesný, zatímco svět vědy se vyznačuje přesností a idealizacemi. V souvislosti s přirozeným světem můžeme vysledovat jistou motivaci, kdežto vědeckému světu vládne nesmlouvavá kauzalita. Přirozený svět je v neustálém pohybu, svět vědy je nadčasový, ustrnulý v idealizacích. Přirozený svět je světem lidským, člověk je jeho živou

⁷⁵ Tamtéž, str. 99

⁷⁶ Tamtéž, str. 97

⁷⁷ Tamtéž, str. 102

⁷⁸ HUSSERL, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie.*, §21 - §23

⁷⁹ Tamtéž, str. 113

součástí, zatímco svět vědy je objektivovaný, člověk stojí zcela mimo jako pouhý pozorovatel. Přirozený svět je relativně ohraničen horizontovou totalitou, svět vědy je nekonečný. Poslední a zároveň stěžejní rozdíl spočívá v tom, že přirozený svět je žitý, kdežto svět vědy je světem myšleným.

4 Mýtus jako způsob výkladu

Ještě než se budeme věnovat Husserlově koncepci přirozeného světa, chtěla bych se zmínit o tom, jakým způsobem lze vlastně přirozený svět „zkoumat“, jak se o něm můžeme něco podstatného dozvědět. Pokud bychom chtěli přistupovat k popisu a výkladu světa vědecky, bylo by na místě rozebírat zde některou ze známých astronomických teorií.

Ovšem z vědecké teorie se nakonec dostáváme k vědeckému světu, mapovanému vědou, tedy ke světu matematizovanému, což, jak jsem se snažila vysvětlit v předchozí kapitole, znamená zjednodušení, zúžení. Naším tématem je však svět přirozený, onen původní celek, který je nutné předpokládat před jakoukoliv objektivací. Je to svět žitý, svět naší intersubjektivní zkušenosti, na který je, alespoň doposud, jak opět vyplývá z předchozí kapitoly, každá věda krátká.

Zdá se však, že daleko přístupnější je výkladům starším, předvědeckým. V jeho nejdůležitějších aspektech a zároveň v jeho **celkovosti**, což je onen podstatný rys, který vědecké metodologii chybí, jej charakterizují mýty. Jedinou „metodou“ mýtu je **vypravování**, tedy realizace řeči, a řeč má ve fenomenologii ústřední postavení, protože je naší prodlouženou rukou.

Řečí dosáhneme až za svou prostorovou tělesnost, umožňuje nám transcendovat naše tady a teď, dostávat se k Bytí. Řeč je naším pojítkem s Bytím. Bytí nás podle Martina Heideggera vyvolává, řeč člověka je odpovídáním na výzvy Bytí. Řeč zakládá lidskou úlohu, umožňuje člověku být oním pastýřem Bytí a bydlet básnický.⁸⁰ „*Das Dichten ist das Grundvermögen des menschlichen Wohnens.*“⁸¹ V básnických obrazech se propojuje čtveřina, básnění je vyměřování dimenze „mezi“. O této dimenzi pojednáme zvlášť v rámci rozboru Heideggerova pohledu na přirozený svět a řeči bude věnována větší pozornost v příslušné podkapitole dimenzí přirozeného světa.

Představme si nyní přirozený svět v jeho prostorovém určení, jak je vylíčen v mýtu. Nebe a země představují dva základní svorníky, dva horizonty vymezující prostor přirozeného světa. Zároveň jsou to dva základní symboly, archetypy našeho bytování na světě, neboť právě v roli horizontů ovlivňují naše základní rozvrhování světa, a to způsobem typickým pro ženy, či pro muže podle toho, který z determinantů v nás převládá. Proto tedy nyní volím

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk.*, str. 82-111

⁸¹ Překlad I. Chvatíka: „*Básnění je základ lidského bydlení.*“ HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk.*, str. 109

mytický výklad vzniku světa, zrození Nebe a Země a vysvětlení jejich vlády k snazšímu a pravdivějšímu vhledu do fungování přirozeného světa a jeho obyvatel.

4.1 Vznik přirozeného světa

Země se v řecké mytologii⁸² objevuje jako **Gáia**, je ženského rodu, má archetypální spojitost se vším charakteristickým pro **ženské bytování**, ženské rozvrhování světa, zatímco nebe je personifikováno jako **Úranos**, tedy osoba mužského pohlaví a vztahuje se k **mužskému způsobu bytování na světě**, mužskému rozvrhování světa. Prvopočátek je však jen jeden. Úranos je syn Gáie a ona sama se zrodila z původního Chaosu „bez jakéhokoliv zásahu mužského principu“.⁸³ U Hésioda najdeme přesně tyto verše:

*Tak tedy nejdříve vznikl Chaos, ale pak Země
širokoprsá, to navěky bezpečné pro všechny sídlo,
pro nesmrtelné, jimž temeno sněžného Olympu patří
spolu s mráкотným Tartarem v útrokách široké země -⁸⁴*

A hned v těchto prvních verších představuje se Země⁸⁵ jako bezpečné sídlo, domov, hnízdo, místo, kde kořeníme, s významnou vertikálou toho, co už přestává být důvěrně známým a bezpečným, totiž závratné výšiny a propastné hlubiny. Povšimněme si tedy, že již zde popisovaná Země v sobě zrcadlí celou Heideggerovu čtveřinu, kterou budu podrobněji charakterizovat v kapitole o Heideggerově pohledu na přirozený svět. Zatím se jen zaměříme na to, že se tu objevují odkazy na protiklady nebe a země, božského a lidského:

*Země zrodila napřed ji samé podobné nebe-
Úrana plného hvězd, kol dokola aby ji halil,*

⁸² O vzniku světa a zrození bohů pojednává Hésiodův epos Theogoniá (Zrození bohů), zde (HÉSIODOS. Zrození bohů. In *Zpěvy železného věku*).

⁸³ HOUTZAGER, G.: *Encyklopedie řecké mytologie.*, str. 252

⁸⁴ HÉSIODOS. Zrození bohů. In *Zpěvy železného věku.*, str. 16, verš 116-119

⁸⁵ **Poznámka k psaní slova Země/země:** Prosím čtenáře této práce, aby laskavě omluvili rozkolísané užívání tvarů *Země* a *země* v celém dalším textu. Máme-li se držet *Pravidel českého pravopisu*, píšeme *Země* v případech, kde jde o symbolický význam, personifikaci (v našem případě Gáiu), a v případech, kde je označována Země jako planeta. Naopak označení *země* se používá pro půdu pod nohama (protějšek *nebe* v nesymbolickém významu), krajinu či hlínu. Problém však nastává, chceme-li jedním slovem označit všechna tato užití současně. Rozhodla jsem se vyhnout se psaní *Z/země* a podobným způsobům jak pravopisné normy obejít. Rozkolísané používání se totiž objevuje i ve vybraných citacích. Sjednocovací tendence tedy považuji za zbytečné. Z kontextu pak bude jasnější, o který případ se jedná.

*aby blaženým bohům byl navěky bezpečným sídlem;*⁸⁶

Nebe a Země vytvářely jediný plodný celek, posvátné spojení známé jako **Hieros Gamos**.⁸⁷ Z posvátného svazku se díky falickému propojení Úrana a Gáie neustále rodili potomci: Títáni, Kyklópové a padesátihlaví a storucí obři, kteří byli Uranovi trnem v oku. Proto Títány a obry uvrhal hned po narození zpět do mateřského lůna. Hésiodos to konkrétně popisuje slovy:

*Všichni synové totiž, co se Zemí Úranos zplodil,
budili hrůzu a protivní byli vlastnímu otci
od počátku; on každého hned, jak vyklouzl z lůna,
jednoho po druhém v útrokách Země Úranos ukryl,
nepouštěl na světlo ven a ze skutku zlého měl radost.*⁸⁸

Zdeněk Neubauer správně připomíná, že ani nebylo žádné jiné „kam“, kde by mohly být tyto obludy ukryty.⁸⁹ V útrokách byly sice mateřsky chráněny před otcovou zlou mocí, ale Gáia tím velmi trpěla a chtěla celý tento proces zastavit. Proto pověřila Títána Krona, svého nejmladšího syna, který je personifikací Času, aby Úranovi uťal úd.⁹⁰ Následkem toho nebe přestalo být plodné a vyklenulo se nad zemí.

Mezi nebem a zemí vznikl prostor, který se snažíme fenomenologicky popisovat a z různých aspektů vysvětlovat jako přirozený svět. Opět bych chtěla upozornit na to, jak významnou úlohu hraje v prostoru mezi nebem a zemí fenomenologicky důležitý čas. Díky němu vlastně vznikl přirozený svět, to on vytvořil nejdůležitější meziprostor, v němž se vše odehrává.

⁸⁶ HÉSIODOS. Zrození bohů. In *Zpěvy železného věku*, str. 17, verš 126-128

⁸⁷ **hieros gamos** (posvátný sňatek), označení užívané hlavně v mýtu pro posvátné spojení nebes a země, symbolizující sjednocení protikladů a prvotní moment Stvoření, vznik světa neustále se opakující v posvátných úkonech

⁸⁸ Tamtéž, str. 17, verš 154-158

⁸⁹ NEUBAUER, Z.; ŠKRDLANT, T.: *Skrytá pravda země* (Živly jako archetypy ekologického myšlení), str. 117

⁹⁰ HÉSIODOS. Zrození bohů. In *Zpěvy železného věku*, str. 18

4.2 Země – symbol ženství

Z tohoto stručného převyprávění mytické kosmogonie můžeme již mnohé vytušit o povaze země a nebe. Zemi jsme poznali jako Matku, rodičku, trpitelku i ochránkyni potomků, které ukrývá, navzdory obrovské sebetřýzni, ve svých útrokách. Samozřejmě se nabízí přirovnání k samým počátkům ontogenetického vývoje, k záhadám těhotenství a zvláštní, žádnou vědou dosud přesně nepoznané povaze vztahu a komunikace mezi matkou a plodem.

Pro vyjádření různých situací, v nichž se se zemí setkáváme a zakoušíme její rozličnou podobu, existují rozdílné výrazy, které spolu ovšem hluboce souvisejí. Shrnuje je Zdeněk Neubauer.⁹¹ Mluvíme-li o **Gáie**, máme na mysli personifikovanou Zemi, bohyni země, pramatku bohů a jiných bytostí, ženský protějšek Úrana, Nebe.

Chceme-li zdůraznit její skryté hlubinné nebezpečí, původní přírodní divokost, živelnou nespoutanost, nehostinnost, její tartarickou, aperatickou složku, používáme označení **Chtón**. V jistém smyslu protikladný je výraz **Chóra**, který znamená území, oblast, krajinu, místo relativně (tedy *ve vztahování*) vymezené bezmezným obzorem, místo člověkem zjednané a s člověkem putující v podobě posunujících se horizontů. Chóra je místo vyzývající k transcendování, překračování a nahlížení za horizonty.

Teprve propojením všech tří významů, tedy Gáia, Chtón a Chóra, poznáváme zemi takovou, jak se nám v různých situacích jeví. „*Skýtá nejen místo k pobývání, ale i skryše a úkryty k uschování i zachování. Je lůnem nerušeného početí, klíčení a zrání. Ukrývá ve svém nitru poklady.*“⁹² Země je složitá, záhadná, tajuplná, na povrchu krotká, přívětivá, v hlubině silná, tvořící i ničící, přinášející život i smrt. Člověk se dosud marně snažil zemi popsat, změřit, vysvětlit a definovat pomocí vědeckých metod. Marně se snaží přijít na způsob, jakým lze s jistotou anticipovat chování tohoto živlu. Všechny systémy nauk o zemi jsou nedokonalé.

Zvláštní propojenost žen se zemským principem můžeme doložit na mnoha antických tragédiích s ženskými hrdinkami v hlavních rolích. Jako příklad za všechny zde uvedu Eurípidovo drama **Trójanky**, líčící tragický osud žen-vdov, žen-matek, jež mají být po porážce Tróje odvedeny do vítězného Řecka a sloužit svým novým mužům.⁹³ Především v postavě hlavní hrdinky, staré **trojské královny Hekabé**, je patrná vnitřní síla matky velkého rodu, úcta k tradičnímu, v němž je věčná láska silnější než smrt, neboť v tradičním je

⁹¹ NEUBAUER, Z.; ŠKRDLANT, T.: *Skrytá pravda země* (Živly jako archetypy ekologického myšlení), str. 125

⁹² Tamtéž, str. 128

⁹³ EURÍPIDÉS. *Trójanky a jiné tragédie*, str. 152 - 208

obsažena věčnost. Snad proto také ženy víc prožívají koloběh přírodních cyklů než muži.

V Trójankách najdeme také vztah k tradici ve smyslu tíhnutí k rodovým kořenům i místu. Hekabé by raději sama zemřela v plamenech hořícího města, než aby jej opustila, neboť ona je tímto místem. Vykonává tryznu za padlé, má sklony k projevům hlubokého smutku a běsníciho zoufalství, pohřbívá mrtvé, chápe zemi jako lůno, z něhož život cyklicky vzchází a do něhož se člověk po smrti navrácí.

Ženy mají v tomto dramatu mnohem větší úctu k obyčejnému, pokornému, „slabému“ životu a k odvěké bolesti než válčící muži, sice statečně bojující, riskující, ale mnohem povrchnější ve svém jednání. Z pohledu Trójanek jsou to cizinci bez kořenů zde. V chování Hekabé se propojují všechny tři významy země. Jako královna velkého rodu je Gáí, v jejím běsnění se ozývá chtónické zemětřesení, vulkán i vlnobití a v přimknutosti ke kraji je patrná země jako Chóra.

Ženy tíhnou k zemi také svou tělesností. Ve srovnání s mužskou postavou dochází u žen s pokračujícím věkem k výraznějšímu rozšíření boků a jiných partií těla, které jsou znakem plodnosti. Hluboké, niterné, nepoznané, lákavé i strastiplné, nezjevné tajemství je dalším charakteristickým rysem žen. Odtud pravděpodobně plyne i ženám neustále přisuzovaný iracionální intuitivní přístup ke světu. A od žen neodmyslitelná je také ona zákeřná intrika, pomocí které Gáia celou nesnesitelnou situaci s Úranem vyřešila.

Země, která je nám nejbližší, s níž jsme bytostně prorostlí, zůstává tak pro nás neuchopitelnou, vzorcům logického myšlení nejvzdálenější. Je nevyčerpatelným zdrojem filosofického i vědeckého údivu, stále překvapuje něčím dosud nevidaným. Veškerá činnost člověka, včetně pohybů existence, je spjatá se zemí, konáme na zemi a v kontextu země. „*Země je [...] hlubinou, ze které [člověk] pochází, propastí, z níž vystupuje, základnou, po níž kráčí, úbočím, po němž stoupá k vrcholům.*“⁹⁴ Země, takto chápaná jako pozadí, dějiště se v mnohém podobá Heideggerovu pojetí Bytí, respektive některému z menších celků, v nichž člověk bytuje.

⁹⁴ NEUBAUER, Z.; ŠKRDLANT, T.: *Skrytá pravda země* (Živly jako archetypy ekologického myšlení), str. 115

4.3 Nebe – cizí v nás

Nebe ve výše uvedeném mýtu vystupuje zpočátku vyloženě zvráceně. Nenasytně plodí děti, kterých se chce hned zbavit, užívá si tak svého rozhodovacího privilegia, které mu náleží jako silnějšímu a mocnějšímu. Snad právě zde má své kořeny mužská soutěživost, snaha o individuální vyniknutí, sebeprosazení a výraznější vztah k výkonu, fyzické síle a moci, než je tomu u žen. Ještě v dnešní době se pouze v ojedinělých případech setkáváme s větším zastoupením žen na významnějších vedoucích společenských postech a v politice.

V knize *Skrytá pravda země* je poukazováno na důležitou následující roli nebe jakožto referenčního rámce v našem životě:

„Člověk vzhledl k nebi a objevil v něm rámeček, projekční prostor, obraz, ke kterému se může vztahovat společně s druhými a tímto nebeským obrazem se s nimi propojit. Schopnost vnímat vodu, oheň, zemi a vzduch jako základní zkušenosti vnitřního i vnějšího světa nám umožňuje vyznat se v jednotě mnohotvárných podob.“⁹⁵

A přidává řadu příkladů, jak je možné pohledem na hvězdnou oblohu zjistit, v jakém místě se nacházíme, kam směřujeme, v jakém ročním období i zda už bude brzy ráno. Totéž lze v hlubším smyslu vytěžit i z astrologických poznatků o povahách jednotlivců, zrozenců v témže znamení, o různých situacích atd.

Z poslední citované věty plyne velmi zásadní poukaz. **Nebe pomáhá duši člověka v jejím jedinečném pohybu – *legein*** (usebírání různého do jednoty), ve vytváření smysluplného stálého jednoho z mnoha různorodých částí, podob, proměn. Socha Svobody k nebi vztyčuje svou pochodeň. Vertikální pohyb konáme hlavou na znamení souhlasu, přitakání.

Zdvžením ruky či lehkým pokynutím směrem vzhůru se hlásíme o slovo. Povzbuzující heslo *hlavu vzhůru* v těžkých situacích má výzvu k usebírání a nadějně vyhlídky přímo ve svém podtextu. Nebe otevírá naši duši pro nové, vyšší rozměry, osvobozuje nás od zemské tíže, v níž nás zároveň ponechává. Zatímco ženy mají hlubší smysl pro tradiční, muže více láká **nové, originální, dosud nepoznané**.

Veškeré naše konání má své souřadnice na nebi, díky němu poznáváme místní a časový kontext našeho pobytu.⁹⁶ Patočka zdůrazňuje zvláště časový rozměr nebe a prostorovou tělesnou propojenost člověka se zemí:

⁹⁵ Tamtéž

⁹⁶ NEUBAUER, Z.; ŠKRDLANT, T.: *Skrytá pravda země* (Živly jako archetypy ekologického myšlení), str. 154

„Jako je země především dárce všeho „kde“, tak nebe je především dárce všeho „kdy“ svým střídáním noci a dne, světla – tmy se všemi jejich cykly, příchody a přechody. A tím je zároveň dárce vší jasnosti, tím vší vědomosti o blízkém, která je v podstatném vztahu k vzdálenému – ve světle hraje i země v barvách, které odhalují i věci podstatně, nikoliv jen v blízkosti, nýbrž na distanci.“⁹⁷

4.4 Ženské a mužské rozvrhování světa

Tato podkapitola poukáže na některé rysy typicky ženského a typicky mužského vztahování se ke světu, neboli ženského a mužského rozvrhování světa. Nejprve se podívejme na fenomén násilí a krutosti. Jak vyplývá z ukázek mýtu, na vzniku násilí a krutosti podíleli se oba prvotní mytičtí aktéři, ale každý jiným způsobem.

V mužské linii zplozených Títánů, Kyklópů, obrů i pozdějších olympských bohů se setkáváme s krutostí vůči vlastním potomkům. Za všechny připomeňme Krona, který se v tomto směru vyvedl po otci a své děti požíral. Násilí se však projevuje i vůči sourozencům a jejich rodům. Jsou to fyzicky násilné akty vycházející z přesily a přemocňování, neustálé boje o místo na výsluní a o uznání.

Takto se po porážce otce ujal vlády Kronos, kterého zase porazil jeho nejmladší syn Zeus.⁹⁸ Při pohledu na střídání panovníků na trůně v historii mnoha států nalezneme velmi podobná dramata. Za oběma mytickými činy však stály ženy, matky těchto bájných hrdinů. Dodnes platí úsloví: *za vším hledej ženu*.

V případě ženských hrdinek se častěji jedná o pomstu, podvodné jednání (může být vedené i dobrým úmyslem), nepřímý boj v podobě resentimentu, intrik, pletich, podněcování k násilí a záludnost, tedy opět jednání spíše instinktivního než silového rázu. Názornými doklady jsou následující skutky. Bohyně Rheia ve snaze zachránit alespoň své nejmladší dítě před sežráním podstrčila místo Dia Kronovi v plenkách zabalený kámen.

Z Úranovy krve, vsáklé do země po onom Kronově osudném zásahu, se zrodily „*Erínye, bohyně pomsty, a Jasanové nymfy (Meliai), patronky násilí a krvavých činů*“.⁹⁹ Čarovnou mocí bylin zasahuje Gáia proti Diově přemocnění Títánů a jejich uvržení do Tatraru a neustále spřádá pomstychtivé plány. Máme-li opět najít nějakou paralelu v dějinách, vzpomeňme si například na rodinně-politické spory kněžny Drahomíry a svaté Ludmily na úsvitu dějin našeho státu ukončené úkladnou vraždou.

⁹⁷ PATOČKA, J.: K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života, str. 3

⁹⁸ Zeus slíbil těm, kteří se v boji proti jeho nepřítelům postaví na jeho stranu, čest a hodnost (Hésiodos : 1990, 24)

⁹⁹ HOUTZAGER, G.: *Encyklopedie řecké mytologie*, str. 97

Na původ a roli žen v životě mužů se Hésiodův mýtus nedívá právě příznivě. Héfaiostos měl podle Hésiodova mýtu stvořit z hlíny krásnou, leč šalebnou pannu – „spanilé zlo“.¹⁰⁰

*Od ní pochází totiž to samičí pohlaví, ženy,
od ní je ženské pokolení, to škodlivé plémě.
Se smrtelnými muži co pohroma zlá ony bydlí;
chudobu zlou, tu nenesou s nimi, blahobyť ano.¹⁰¹*

Je zde poukazováno na vnitřní rozpornost, mámení, kontrastnost a rozmarnost v povaze žen, s nimiž je pro muže těžké žít, ale bez nich je to ještě těžší. Objevuje se tu role ženy pečovatelky a ženy matky pro potomstvo mužů. To je role velmi významná, poněvadž plozením potomstva a jejich výchovou člověk transgeneračně prodlužuje svůj život, respektive své působení v duši druhých, i kdyby měl být jeho osobní život krátký. Tato „nesmrtelnost“ je nade všechny pomíjivé materiální jistoty tohoto světa.

*nejinak nebeský hřímatel Zeus i smrtelným mužům
pro zlost dal ženy co v trudných lopotách družky;
ale i další zlo jim nadělil namísto dobra.
Kdokoliv totiž se vyhýbá sňatku a útrapám od žen,
nechtě se ženit, ten strašlivého se dožije stáří;
třeba měl majetku dost, jemu chybí v starobě péče,
a když zemře, pak příbuzenstvo si rozdělí jmění.¹⁰²*

Shrnuto a podtrženo ženy a muži patří k sobě jako země a nebe, jako dva základní protiklady, které se přitahují a vzájemně potřebují k vytvoření celku. Jak neustále na mnoha místech svých děl zdůrazňuje Martin Heidegger: „[...] *Widerspruch enthüllt sich als das Einigende und Währende*.“¹⁰³ To, co je dokonale protikladné, vytváří ve svém napětí místo k usebírání čtveřiny a světování světa, o nichž blíže pojednáme v dalších kapitolách.

Muži a ženy jsou k vytváření celku přizpůsobeni nejen svým fyzickým ustrojením, ale také vlastnostmi, schopnostmi, životním směřováním, životními hodnotami a rolemi. Dasein každého člověka je samozřejmě individuálně odlišné, ale přece jen lze mluvit o typicky ženském a typicky mužském rozvrhování světa, časování světa, založeném kdesi hluboko v archetypálním pojetí. Ještě je však nutné dodat, že oba typy rozvrhování jsou v každém

¹⁰⁰ HÉSIODOS. Zrození bohů. In *Zpěvy železného věku*, str. 29, verš 585

¹⁰¹ Tamtéž, verš 590-593 Jedno moderně upravené české přísloví souhlasně s Hésiodem tvrdí: *V nouzi poznáš přítele, v přepychu přítelkyni*.

¹⁰² Tamtéž, str. 29, verš 600-606

¹⁰³ Překlad I. Chvatíka: „[...] *rozpor se odhaluje jako to, co sjednocuje a trvá*“ (HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*, str. 187)

z nás zastoupeny a mnohdy závisí na konkrétní situaci, který z archetypů v našem jednání převládne.

5 Edmund Husserl – fenomenologická koncepce přirozeného světa

Nyní se podrobněji vrátíme k Husserlovým představám o přirozeném světě. Zaměříme se na to, jak se v Husserlově díle zrodila a utvářela koncepce přirozeného světa, se kterými dalšími tématy úzce souvisí a jaké různé podoby přirozený svět v Husserlových dílech nabýval. Ještě jednou připomínám, že Edmund Husserl (1859 – 1938) navazuje na svého předchůdce Richarda Avenaria a jeho koncepci upravuje. Soustředí se na možnost prožitku přirozeného světa na základě intencionálních aktů.

Chceme-li odhalit podstatu vědomí, musíme se zaměřit na **psychické fenomény**, které vypovídají mnohé o reflexivní činnosti vědomí. Psychické fenomény jsou vždy vztaženy k předmětu své reflexe (jsou intencionální). Jsou to „*intencionální inexistence předmětu*“.¹⁰⁴

Pojem intencionalita se objevuje již v koncepcích antického filosofa Aristotela, ve středověkém scholastickém učení označovala intencionalita nabývání podoby vnímaného objektu ve vědomí subjektu. Slovo intencionalita si lze přeložit jako **vztažnost, zaměřenost psychického aktu na svůj předmět**.¹⁰⁵

Nejvýznamnější novověké vymezení pochází právě od Husserla.¹⁰⁶ Ten tvrdí, že intencionalita je **mentální inexistence**, základní vlastnost vědomí, projevující se vztažeností všech psychických aktů (noesí) k jejich transcendentálnímu korelátu (noematu, které konstituuje jednotný smysl vnímaného předmětu), tedy **vazba mezi noetickými akty očištěného vědomí a jejich noematickými koreláty**.

Noese v sobě nesou předstanovené noema, které je jejich součástí, ale ve své platnosti se projevuje jako tomuto vědomí transcendentální. Základem je tedy vztah vnímajícího subjektu a vnímaného objektu – dvou základních pólů, jejichž intencionální struktury se prolínají, objekt se jeví našemu vědomí jako **proudící celek**.

¹⁰⁴ Autorem pojmu „*intenciální inexistence předmětu*“ je Franz Brentano a poukazuje jím na mentální inexistenci, danost předmětu v aktu jevení se vnímajícímu subjektu. (Podrobněji viz Patočka, J. *Úvod do fenomenologické filosofie*, str. 33).

¹⁰⁵ heslo **intencionalita** např. in OLŠOVSKÝ, J.: *Slovník filosofických pojmů současnosti*: „V pojmu intencionalita se mu [Husserlovi] kloubí prožitky smyslové danosti a noematického aktu. Intencionální prožitek sestává z noese a noematu. Díky svým noematickým momentům je intencionální prožitek (zkušenost) noetickým prožitkem. Intencionální život (v jeho časovosti) je kontinuum intencionálních výkonů, v nichž věci vystupují v možné zkušenosti. Intencionalita je zahrnuta v naší zkušenosti jakožto transcendentálním prožitku.“ str. 84nn

¹⁰⁶ Noeticko-noematické struktury analyzuje Edmund Husserl v díle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (v překladu *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*). Problematiku intencionality a konstituce vnitřního časového vědomí najdeme ve stručnější podobě také ve IV. a V. přednášce Husserlova díla *Idea fenomenologie*.

Poprvé se tato nauka objevuje v Husserlově díle *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii* z roku 1913, a to již ve spojení se základní fenomenologickou metodou zkoumání – **transcendentální epoché**.¹⁰⁷ Cílem transcendentální epoché je kriticky zrevidovat své dosavadní vědomí o světě, pokusit se dostat za (respektive „před“) všechny postoje, vytvořené pobytem v intersubjektivních vazbách, za veškeré vlivy výchovy, zvyků, tradic, kultury, veškeré poznatky o světě a jeho fungování, které jsme dosud získali, jednoduše řečeno podívat se na svět zcela nezaujatýma očima, **zcela nově s vymazanými noesemi**.

Fenomenologická redukce umožňuje zdržet se soudu o čemkoliv jako jsoucím, tudíž po provedení této redukce již neuchopujeme okolní svět jako jsoucí, nýbrž stává se **nezpochybnitelným a pro vědomí smysluplným „fenomémem jsoucna“** a umožňuje pravdivé poznání. Metodou fenomenologické redukce se prozkoumává každá část všeho jsoucího, všechny stupně syntézy a veškeré možné i reálné souvislosti bytí na půdě přirozeného světa.

Provedení transcendentální epoché má podle Husserla zásadní dopad na náš přirozený postoj, který se vlivem této operace od základů proměňuje. Pak už totiž nikdy neověřujeme platnost předem daného světa, nýbrž uchopujeme svět zcela konkrétní, takový, jaký má pro nás smysl, a trvalou, ačkoli stále nově obměňovanou platnost bytí, jakožto půdy přirozeného života.¹⁰⁸

V *Idejích k čisté fenomenologii* však ještě není pevně zakotven **pojem Lebenswelt**. Sporadicky užíval Husserl příbuzné pojmy jako „*přirozený pojem světa*“ již před rokem 1920. Důsledněji jej používal v průběhu 20. let 20. století.¹⁰⁹ Soustavněji je celá tato nauka rozvíjena v Husserlově díle od roku 1929.¹¹⁰ Objevují se různé více či méně výstižné názvy jako „*svět zkušenosti*“ (Erfahrungswelt), „*subjektivní prostředí*“ (subjektive Umwelt), „*svět*

¹⁰⁷ heslo **epoché** in OLŠOVSKÝ, J.: *Slovník filosofických pojmů současnosti*: „v Husserlově fenomenologii metodologické rozhodnutí (teoretický akt) pozastavení (suspenze) platnosti světa, vyřazení (suspenze) objektivní platnosti jsoucího; teze (soudy) o jsoucím se neponechávají v platnosti (suspenze těchto soudů, kdy se opatřují indexem lhostejnosti), čímž si filosof otevírá přístup (v bytostné struktuře svého já) k čistým fenoménům a jejich smyslu, jejich bytí, potažmo ke smyslu světa a bytí vůbec. Myslitel ve svém bytí uvádí každý poznatek v pochybnost; v něm samém probíhá proměna přirozeného postoje v postoj fenomenologický. Běžné (přirozené) myšlení se problematizuje, stejně jako vlastní já.“ str. 49n Jednodušeji řečeno, v epoché filosof uzávorkováním soudů o skutečnosti či neskutečnosti všeho jsoucího ve světě prozatím odkládá otázky tohoto typu, a nazírá toto jsoucí jako fenomény.

¹⁰⁸ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. §39, str. 170 – 171

¹⁰⁹ BERNET, R.: *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*“, str. 236. Jedná se o přednášky *Fenomenologická psychologie* z roku 1925 a 1928 a *Úvod do fenomenologické filosofie* z let 1926/1927, na jejichž základě bylo později sepsáno dílo *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*.

¹¹⁰ MOHANTY, J. N. 'Life-World' And 'A Priori' In *Husserl's Later Thought*., str. 46

prožívání“ (Erlebniswelt), či označení odkazující na Kantovu terminologii „svět pro mě“ (Welt für mich).¹¹¹ S označením **Lebenswelt** se setkáváme až v Husserlově pozdním díle, uspořádaném z jednotlivých manuskriptů z let 1929 - 1930 a vydaném pod názvem **Erfahrung und Urteil**. Nalezneme v něm následující souvětí, po kterém je již pojem Lebenswelt užíván zcela běžně:

*„Der Rückgang auf die Welt der Erfahrung ist Rückgang auf die „Lebenswelt“, d.i. die Welt, in der wir immer schon leben, und die den Boden für alle Erkenntnisleistung abgibt und für alle wissenschaftliche Bestimmung.“*¹¹²

Na jednotlivých Husserlových dílech lze tedy jasně vysledovat, jakým způsobem v něm tato problematika dlouhá léta uzrávala. J. N. Mohanty, autor zajímavého článku¹¹³ o přirozeném světě a úvah o *a priori* v pozdním Husserlově díle, vidí problematiku přirozeného světa v této etapě Husserlovy tvorby v úzké spojitosti se dvěma hlavními tématy z předchozího období, totiž **s problematikou esence a s problematikou transcendentální subjektivity**. Tuto souvislost charakterizuje jako tři fáze vývoje pozdního Husserlova myšlení, které na sebe navazují a jsou vzájemně propojeny:

*„Phenomenology began as the descriptive science of a priori essences (Stage 1). It then turned to transcendental subjectivity in which both essences as well as facts are constituted (stage 2). Finally, it turns to the LW as the original basis from which all essences, material as well as formal, arise by a process of idealization, which is the Sinnesfundament of all higher order constructions. At stage 1, whose main conceptions are summarized by Husserl in the opening section of Ideas, Vol. I, the dominating distinction is that between ‘facts’ and ‘essences’. At stage 2, the basic distinction is that between the constituting consciousness (TS) and the constituted objectivities. At stage 3, we have, in the same role, the distinction between the Sinnesfundament and the idealized constructs.“*¹¹⁴

¹¹¹ všechna tato označení tamtéž, str. 151

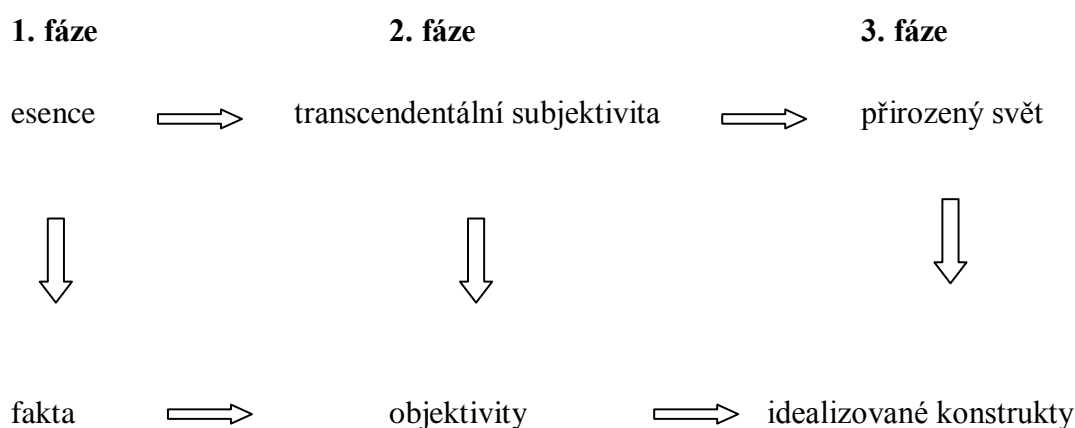
¹¹² Volný překlad: „Návrat ke světu zkušenosti je návratem k přirozenému světu, tj. ke světu, v němž již stále žijeme a který skýtá půdu pro veškeré vědění a pro všechna vědecká určení.“ in: E. Husserl: Erfahrung und Urteil, §10. Der Rückgang auf die Evidenz der Erfahrung als Rückgang auf die Lebenswelt, str. 38

¹¹³ Mohanty, J. N. 'Life-World' And 'A Priori' In Husserl's Later Thought. [ed.] Anna - Teresa Tymieniecka. *The Phenomenological Realism Of The Possible Worlds*. Analecta Husserliana, 1974, Vol. III, pp. 46 - 65.

¹¹⁴ Tamtéž, str. 46-47; překlad: „Fenomenologie začínala jako deskriptivní věda o apriorních podstatách (esencích) (1. etapa). Pak obrátila pozornost k problematice transcendentální subjektivity (TS), v níž se jak podstaty, tak fakta konstituují (2. etapa). Nakonec obrátila pozornost k přirozenému světu, jakožto původnímu základu, z něhož v procesu idealizace všechny materiální i formální podstaty vznikají a který je fundamentem smyslu všech konstrukcí vyššího řádu. V první etapě, jejíž hlavní koncepty jsou shrnuty v úvodní části k Idejím (1. vydání) se věnuje základnímu rozlišení mezi ‘fakty’ a ‘podstatami’. Ve druhé etapě je základní rozlišení mezi konstituujícím vědomím (TS) a konstituovanými objekty. Třetí etapa si stejným způsobem všimá rozdílu mezi fundamentem smyslu a idealizovanými konstrukty.“

Husserlovo myšlení a s ním i orientace fenomenologie se tedy pohybuje od rozdílu a vzájemného **vztahu mezi podstatami (esencemi) a danostmi (fakty)** k rozdílu a **vztahu mezi konstituující transcendentální subjektivitou a jí konstituovanými objektivitami** a zakotvuje v posledním rozdílu a zakládajícím **vztahu mezi přirozeným světem, fundamentem smyslu, a idealizovanými konstrukty**. Zpětně se tak vysvětluje smysl činnosti transcendentální subjektivity i zdroj smyslu všech druhů podstat. Názorně ukazují celý vývoj těchto dvou vzájemně propojených linií v následujícím schématu.

Schéma 3: Základní fáze Husserlova myšlení v pozdním období



Autor se v článku soustředil především na přelomy mezi jednotlivými etapami. Snaží se vysvětlit zejména jejich vzájemnou souvislost. Klade si otázky¹¹⁵ vzniku transcendentální subjektivity a koncepcí *a priori* ve druhé fázi a vztahu těchto dvou východisek ke koncepci přirozeného světa. Dochází k tomuto závěru:

„The a priori essences, now – in the context of the concept of the LW – [...] are constituted through a process of idealization. They are now shown to be dialectically related to their empirical prototypes. The essences are not conditions of the possibility of empirical types. They rather fully explicate the implicit rational intention pre-figured in the latter. The essences become quasi-ontological and more earth-bound. [...] The TS is revealed in its most primitive role as anonymous operative intentionality which prescribes the framework for any world experience at all, but is not exhausted in that role, for it is also the reflective awareness of its own past anonymity. [...] The concept of LW, by being reached through eidetic phenomenology and as the Sinnesfundament of exact and empirical science, is kept secure from possible romantic misconstructions of its nature. To serve the purpose for which it is introduced, it has to be structured and permeated by an a priori. At the same time, the problematic of

¹¹⁵ MOHANTY, J. N. 'Life-World' And 'A Priori' In Husserl's Later Thought., str. 47

*LW is taken up into the larger context of transcendental phenomenology and the problem of access [...] is reviewed at this new and primordial dimension.*¹¹⁶

Tedy ještě jednou vysvětleno v opačném pořadí: Přirozený svět je **primordiální dimenzí**, to znamená dimenzí co do významu prvořadou, dimenzí ustanovující první řád (prim-ordo) zakoušený intuitivně. Teprve od něj odvozuje svůj smysl exaktní a empirická věda a vznáší tak požadavek na jeho a priori ustanovení a strukturované uspořádání. Důležitou roli intencionálního, sebereflektujícího anonymního zprostředkovatele mezi přirozeným světem a naší empirickou zkušeností s tímto světem hraje transcendentální subjektivita, neoddělitelná od přirozeného světa, operující vždy v jeho mezích.

Díky procesu idealizace vznikají v takto apriorně založeném přirozeném světě apriorní podstaty. Podmínkou možnosti empirických typů, odpovídajících těmto podstatám, je samotný přirozený svět jakožto základní podmínka všeho. Vztah apriorních podstat k empirickým typům zprostředkovává ve své anonymní aktivitě transcendentální subjektivita. Takto těsně spojeny jsou ony tři základní koncepty pozdního Husserlova myšlení.

Část článku, která mapuje pronikání a ustanovování apriorního v Husserlově koncepcích pro účely této práce vynechávám. Zaměříme se pouze na myšlenky o přirozeném světě. Nejprve upozorňuje na to, že pojem přirozený svět (Lebenswelt/Life-World) se rodí z užívání dvou pojmů, totiž **svět** a **život**¹¹⁷, přičemž ke druhému z nich byl Husserl inspirován filosofií života W. Diltheje. A v podrobné analýze výskytu pojmu svět v různých Husserlových dílech od *Logických zkoumání* až po *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii* ukazuje proměny chápání světa a jeho stále výraznější **životní dimenzi**.

Od světa chápaného zpočátku jako korelát intencionálních logických úsudků v *Logických zkoumáních* se tak postupně dostáváme k rozlišení objektivního světa, totality jsoucen uspořádané v prostoru a čase, od fenoménu světa v *Idejích I*. V přílohách k *Idejím II* je pak

¹¹⁶ Tamtéž, str. 63-64; překlad: „Apriorní podstaty jsou – teď v kontextu konceptu přirozeného světa - [...] konstituovány v procesu idealizace. Ukazují se jako dialekticky vztahované ke svým empirickým prototypům. Podstaty nejsou podmínkou možnosti empirických typů. Spíš rozvíjejí implicitně racionální intence předstanovené v empirických typech. Tyto podstaty se stávají kvazi-ontologickými a přizemními. [...] Transcendentální subjektivita je ve své nejjednodušší roli anonymně operující intencionalitou, která předepisuje rámec pro jakoukoliv zkušenost se světem, ale touto rolí se nevyčerpává, je to také samotným uvědoměním si své vlastní minulé anonymity. [...] Koncept přirozeného světa je vytvořen eidetickou fenomenologií a jako základ smyslu exaktních a empirických věd je chráněn před různými romantickými zkresleními své podstaty. Aby dostal tomuto uvedenému účelu, musí být strukturován a proniknut prostřednictvím a priori. Současně je problematika přirozeného světa pojata do širšího kontextu transcendentální fenomenologie a problém přístupu k němu [...] je zhodnocen jako nová a primordiální dimenze.“

¹¹⁷ MOHANTY, J. N. 'Life-World' And 'A Priori' In Husserl's Later Thought., str. 51

poprvé toto intencionální fenomenální zázemí charakterizováno více jako svět životní¹¹⁸, neboť si Husserl začal více uvědomovat jeho hodnotový motivační význam vytvářený společenským rámcem pro život člověka jako aktivního subjektu. Významný vliv na tento posun měla zejména myšlenka časovosti a intersubjektivity přirozeného světa v díle **První filosofie** z let 1923-1924.¹¹⁹ Zde se uvádí:

*„In Wahrheit stehen wir in der Alleinheit eines endlosen Lebenszusammenhanges, in der Unendlichkeit des eigenen und des intersubjektiven historischen Lebens, das, wie es ist, eine Alleinheit in infinitum sich forterzeugender, aber im Eindringen in die Gegenwarts-, Vergangenheits- und Zukunftshorizonte in infinitum sich herausstellender Geltungen ist.“*¹²⁰

V dalších dílech pak svému konceptu přidává různé přívlastky. Nejsystematičtěji se přirozenému světu jakožto Lebenswelt věnuje, jak už bylo výše naznačeno, v *Krizi evropských věd*. Mohanty po výčtu všech těchto pracně dohledaných přívlastků prohlašuje:

*„In fact, we have not one homogenous concept of the LW but a whole spectrum of concepts which tend to shade off into one another. Husserl's primary motive, however, is clear: he wants to return to the world of pre-scientific, pre-logical and pre-predicative experience.“*¹²¹

Sám se pak pokouší ze všech různorodých konceptů sestavit jakési vymezení přirozeného světa v co nejpřesnějším významu a definuje ho jako **vždy předem daný horizont a uskutečňující možnost všech světů předvědeckých zájmů**.¹²² Tím má na mysli světy, které obýváme jakožto nositelé různých sociálních rolí či osobnosti různého založení, např. svět studentský, svět extroverta, svět důchodce, svět rybáře apod.

¹¹⁸ HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II.*, zejména příloha V „Die Vorgegebenheiten des Geistes oder der Geister, der Individualitäten höherer Stufe im Geistesleben“, str. 315nn a příloha X „Personales Ich und Umwelt – Die Stufen der Konstitution der objektiven Wirklichkeit“, str. 321nn. a paragrafy přílohy XII, str. 332nn. (V době psaní této práce u nás ještě kniha nevyšla celá v překladu. Čerpala jsem z německého originálu, který zde uvádím. Překlad názvu díla je však u nás běžně používán, proto je v textu název český.)

¹¹⁹ MOHANTY, J. N. 'Life-World' And 'A Priori' In *Husserl's Later Thought.*, str. 51 – 52

¹²⁰ volný překlad: „V pravdě stojíme v samotnosti nekonečné životní souvislosti, v nekonečnosti vlastního a intersubjektivního historického života, tak, jak je. Samotnost je do nekonečna se generující, avšak v průniku přítomných, minulých a budoucích horizontů do nekonečna se ukazující platnost.“ in HUSSERL, E. *Erste Philosophie II*, str. 153

¹²¹ MOHANTY, J. N. 'Life-World' And 'A Priori' In *Husserl's Later Thought.*, str. 54; překlad: „Ve skutečnosti nemáme žádný jednotný koncept přirozeného světa, ale celé spektrum koncepcí, které se vzájemně prostupují. Husserlův prvořadý záměr je však jasný: chce se vrátit ke světu předvědecké, předlogické a před-predikativní zkušenosti.“

¹²² Tamtéž, str. 57

Každý člověk je zpravidla obyvatelem hned několika takových zájmových světů, které jsou s ním pevně srostlé a spoluurčují jeho rozvrhování světa. Dokud však žijeme v zajetí takového zájmu, nemůžeme se nikdy ke strukturám přirozeného světa dostat, proto je nutné provést transcendentální epoché,¹²³ která **anuluje těmito zájmy předustanovená noemata našich intencionálních aktů**. Přestože tedy každý předvědecký i vědecký zájmový svět vychází svým založením ze světa přirozeného, nelze se opačnou cestou bez provedení transcendentální epoché dostat zpět k přirozenému světu.

Díky transcendentální epoché také odhalujeme působení **transcendentální subjektivity** a ta se projevuje jakožto **sebeustanovení horizontu přirozeného světa**. „*TS is also that in which the horizon constitutes itself as horizon, i.e. the reflective consciousness the anonymous intentionality as having been its own unreflective functioning.*“¹²⁴ Jedině takovým nezájmovým vědomím je možný přístup k přirozenému světu.

Ritterův slovník uvádí čtyři spolu vzájemně související a na sebe odkazující podoby Husserlova zpracování pojmu Lebenswelt¹²⁵, které nám nyní umožní přirozený svět lépe pochopit. Všem významům je společné chápání přirozeného světa jako základního celku, v němž a díky němuž se něco děje, odehrává, má nějaký smysl apod.

První význam pojmu přirozený svět vychází z díla *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie* a odkazuje na základní spojitost přirozeného světa se světem vědy. Ačkoliv už bylo naznačeno, jak zásadně se tyto světy liší, přesto je vědecký svět součástí světa přirozeného, přestože tuto souvislost, toto své základní založení vůbec nebere svět vědy v potaz. Při vědeckém zkoumání zůstáváme pouze v rovině předmětné, tedy v rovině jsoucen. **Každá předmětná zkušenost však musí mít své koreláty**. Dějiny lidského myšlení mají svůj **původ v čisté zkušenosti se světem**.

Ve druhém Husserlově užití je Lebenswelt chápán jako „*Universum prinzipieller Anschaubarkeit*“¹²⁶, které se otevírá díky provedené transcendentální epoché. Takto otevřený, přístupný celek je pak tématem apriorní vědy – **transcendentální fenomenologie**, která usiluje o nahlížení věcí v původní evidenci, tedy tak, jak se nám věci dávají samy ze sebe. Je potřeba odstranit, respektive provedením transcendentální epoché uzávorkovat, veškeré

¹²³ Tamtéž, str. 57

¹²⁴ Mohanty, str. 63; překlad: „*V transcendentální subjektivitě se také horizont sám konstituuje jako horizont, tj. jako reflektující vědomí anonymní intencionality jako toho, co dosud bylo vlastní nereflektovanou činností.*“

¹²⁵ RITTER, von J. a kol.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bde. 5: L-Mn (Lebenswelt), str. 153 - 154

¹²⁶ Tamtéž, str. 153; překlad: „*celek základní nahlédnutelnosti*“

nánosy dosavadní zkušenosti a vědění o věcech a nahlížet je znovu v jejich originalitě, tedy takové, jaké skutečně samy ze sebe jsou.

*K věcem samým!*¹²⁷, toť základní výzva veškerého fenomenologického úsilí. Lebenswelt je společnou půdou, invariantem jakékoliv proměnlivé relativní zkušenosti, veškerého poznávání, všech možných historicky podmíněných výkladů o věcech, včetně, jak už bylo řečeno výše, výkladů vědeckých. Je to lidské prostředí vymezené neustále se posunujícími horizonty.

Třetí Husserlovo užití pro změnu zdůrazňuje **původ všech idealizací jakožto** konstitutivních subjektivních, přesnější by možná bylo říci v souvislosti s Husserlovou naukou o intersubjektivitě¹²⁸ - **intersubjektivních, výkonů**. Idealizace jsou opět, jak již bylo vysvětleno v kapitole o rozdílech přirozeného a vědeckého světa, typickými produkty vědeckého myšlení. Snad jen pro připomenutí: bez existence předvědeckého světa, tohoto vědou nedotazovaného pozadí, by však žádné idealizace nebyly možné a neměly by žádný smysl.

Poslední Husserlovo pojetí vymezuje přirozený svět jako **implikaci horizontů**, předem danou v každé naší životní zkušenosti se světem. Také naše vnímání a prožívání světa jako plynoucího v čase a historicky podmíněného výkladu je umožněno **celkem přirozeného světa jako invariantní základny**, v níž se naše horizonty rozvíjejí, proměňují, rozšiřují a zužují, obohacují a ochuzují, umožňují prožitek důvěrného i setkání s cizím. Ale je třeba znovu zdůraznit, že v pozadí všech těchto pohybů je jeden jediný přirozený svět.

Zamyslíme-li se nad těmito pokusy o vymezení přirozeného světa, o sestavení nějakého jednotného konceptu, je jasné, na čem ztroskotávají. **Přirozený svět je netematizovatelný**. Aby se mohl svět stát tématem, musel by se stát také předmětem zkoumání. Nemůže být ovšem předmětem naší reflexe, protože jsme neustále v něm. Je neodmyslitelný od jakékoliv naší aktivity, myšlenky, zaměření, zájmu apod.

Je stále s námi, bez jednajících a myslících subjektů by neměl žádný smysl, nemůžeme si jej tedy představit jako cosi prostřednictvím transcendentální epoché zcela vyprázdněného. Nemůžeme si ani představit nějaký přirozený svět sám o sobě, vždy bude světem pro nás, světem lidským, intersubjektivním. Proto se domnívám, že je lépe o přirozeném světě mluvit spíš z pohledu různých aspektů, dimenzí, které nás tomuto celku otevírají a které k němu bytostně patří.

¹²⁷ HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen II.*, str. 646, 648, 653 zmiňováno opakovaně

¹²⁸ nauka rozvinuta zejména v *Karteziánských meditacích*

Druhou variantou je **výpověď symbolická, mytická**. Z tohoto aspektu je důležité, že o přirozeném světě může vypovídat mnohé jeho **postavení mezi nebem a zemí**. Pobyt v přirozeném světě je, jak bylo podrobně vysvětleno v kapitole o mýtu, prostorově vymezen těmito dvěma základními horizonty. V jejich rámci se svět našeho života odehrává. Fenomény prostoru, času a pohybu organicky srůstají ve výkonech naší tělesnosti, v našem intencionálním směřování ke světu. Právě tuto žitou zkušenost se světem jako životním prostředím Edmund Husserl zdůrazňoval:

„Die Erfahrungswelt ist immerzu schon konstituiert als irdische Welt, die innerhalb ihres universalen Phänomens Körper hat als Seiende in der Weise der Fern-Nah-Bewährung, und als himmlische Welt die ihre eigenen universalen Phänomene hat (Tag- und Nachthimmel etc.) und ihre eigenen einzelnen Seienden.“¹²⁹

Vidíme tedy, že Edmund Husserl vnímá nebe a zemi jako opozita v celé řadě významových dimenzí. Nejenže jsou prostorově proti sobě, ale především nám umožňují **dvojí základní rozdílnou zkušenost**, vycházející z jejich univerzálních horizontů. Jak dokládá následující citace z téže kapitoly, věnované právě nebi a zemi jakožto horizontům konstituujícím a orientujícím naši zkušenost se světem, přirozený svět umístěný mezi nebem a zemí není žádným zvláštním stálým meziprostorem, nýbrž čímsi neustále utvářeným, vytvářejícím prostor pro všechna jsoucna a kontinuálně odhalovaným v čisté zkušenosti.

„Der Himmel wird in keiner Weise körperlich gesehen, und so ist das „zwischen Erde und Himmel“ kein Zwischenraum, so wie ein solcher zwischen zwei Dingen oder wie ein Hohlraum in einem Ding. Andererseits ist wie ein Ding ein anderes subjektiv verdeckt und zur Verdeckung ein erfahrbarer Zwischenraum gehört, so verdeckt jeder Körper in passender „Lage gegen den Himmel“ ein Stück der Himmelsfläche. Unter ihr ist Raum als Luftraum und <als> Bewegung ermöglichender Raum, aber sie selbst ist weder räumlich noch körperlich, nicht räumlich, nämlich nicht Fläche im Raum – rein aus Erfahrung gesprochen.“¹³⁰

Husserlovu fenomenologickou koncepci přirozeného světa jsme si tedy představili na postupně zakotvujícím pojmu Lebenswelt v Husserlových dílech, z nichž je patrná silící tendence směrem ke zdůrazňování zkušenosti a prožitku světa. Od té se také odvíjí

¹²⁹ HUSSERL, E.: Die Lebenswelt, příloha XVIII str. 188n. Překlad: „Zakoušený svět je neustále konstituován jako pozemský svět, který se osvědčuje v rámci svých univerzálních fenoménů tělesnosti jako jsoucí ve světě způsobem vzdáleně-blízkým (myšleno v perspektivách zakoušejícího – poznámka K H.), a jako nebeský svět, který má své vlastní univerzální fenomény (denní a noční oblohu atd.) a jejich vlastní jednotná jsoucna.“

¹³⁰ Tamtéž, str. 187n. Překlad: „Nebe nelze žádným způsobem spatřit. Tudiž ono „mezi nebem a zemí“ není žádný meziprostor, jaký nacházíme mezi dvěma věcmi nebo nějaká dutina ve věci. Na druhou stranu je jako nějaká věc jiným subjektům skryta a náleží ke skrytosti takto zakoušeného meziprostoru, takže vše tělesné zaujímá odpovídající „pozici vůči nebi“, kus nebeské plochy. Prostor pod nebem je vzdušný, umožňující pohyb, avšak nebe samo není ani prostorové ani tělesné, není žádnou plochou v prostoru – řečeno čistě ze zkušenosti.“

Husserlova představa o funkci dvou základních univerzálních prostoro-časových horizontů nebe a země. Ukázali jsme si zrod koncepce přirozeného světa jako závěrečného vyústění úvah o podstatách a transcendentální subjektivitě a alespoň částečně jsme tak naznačili místo přirozeného světa v Husserlově díle.

Připomněli jsme si čtyři různé, vzájemně související podoby přirozeného světa zpracované ve vývoji Husserlových děl: svět jako implikace horizontů předem daná v každé zkušenosti se světem, jako svět intersubjektivních výkonů, jako celek nahlédnutelný v původní evidenci transcendentální fenomenologie a jako nezbytný předpoklad každé vědy o danosti. Vzhledem k tomu, že Husserl neustále zdůrazňuje ono zkušenostní založení přirozeného světa, na základě intencionálních aktů, přikláním se také já ke zjednodušené definici, že přirozený svět lze, přes veškerou jeho výše naznačenou netematizovatelnost, chápat jako **předem daný univerzální horizont těchto aktů**.

6 Martin Heidegger – obývání kritické meze

Husserlovu koncepci přirozeného světa přejal a rozvinul již ve svém raném díle *Sein und Zeit* fenomenolog a existencialista, Husserlův asistent, Martin Heidegger (1889 - 1976). V této kapitole se pokusíme projít nejzákladnějšími tématy jeho filosofování, která se úzce váží ke koncepci přirozeného světa. Zaměříme se především na charakteristiku Dasein, lidského pobytu na světě a na kritické postavení člověka ve světě, na zvláštní pozici, jakou zaujímá mezi ostatními jsoucný.

V souvislosti s ní bude také řeč o vztahu člověka k Bytí a odtud pozvolna přejdeme k časoprostorovému určení v horizontu nebe a země, čímž se dostáváme k pozdní heideggerovské tematice čtveřiny, kde by opět měla vyniknout mimořádná důležitost lidského konání. Další krok se pak zaměřuje na rozdíl mezi autentickou a neautentickou existencí a na Heideggerovu kritiku techniky, která s touto problematikou úzce souvisí.

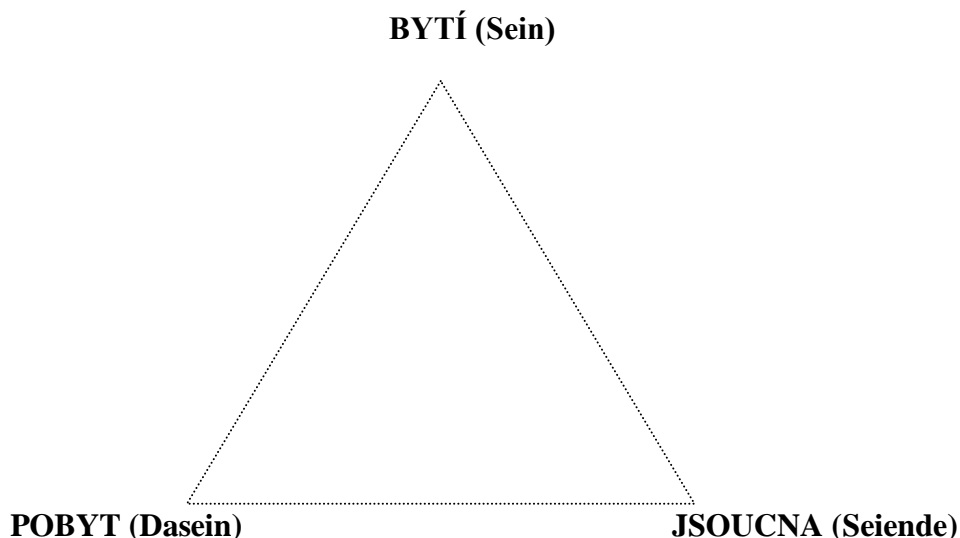
Heidegger začal na rozdíl od Husserla klást větší důraz na každodenní prožitek světa a chápat přirozený svět jako **svět lidského Dasein** – časově omezeného, úzkostlivě obstarávaného pobytu na světě, který má své existenciální zakotvení. Zvláštnost postavení člověka mezi ostatními jsoucný je tím, co Heideggera enormně zajímalo a na co se zaměříme při zkoumání přirozeného světa také my.

Toto v pravém slova smyslu **kritické postavení člověka** na světě charakterizuje slovy „*In-der-Welt-sein* (*être-au-monde*)“¹³¹. Člověk je Bytím ve světě, je pobytem schopným své postavení reflektovat, prožívané zkušenosti variovat, a dokonce se od nich oprošťovat metodou transcendentální epoché, a tím pečovat o bytí své (Dasein) i bytí světa v celku (Sein). Předvedme si toto zvláštní postavení člověka na následujícím schématu.

¹³¹

RITTER, von J. a kol.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bde. 5: L-Mn (Lebenswelt), 151 n.

Schéma 4: Obdoba platónského trojúhelníku ve fenomenologicko-existencialistickém pojetí filosofie Martina Heideggera



Známý platónský trojúhelník představuje schéma Platónovy teorie idejí a jejich vztah k smyslově poznávanému světu, v němž žijeme. Samostatným vrcholem je vedle idejí a smyslových jsoucn také člověk, který má schopnost rozpomínat se na svět idejí i zacházet s ostatními jsoucn při běžných denních činnostech. Trojúhelník, kterým bych ráda znázornila Heideggerovu fenomenologickou teorii, je tomu platónskému velmi podobný. Místo idejí zde obsazuje **Bytí (Sein)**, pozadí, na němž se jeví nejrůznější **jsoucna (Seiende)**. Všechna jsoucna jsou na světě onticky, tzn. ve faktickém výskytu. Z jejich středu je ovšem třeba přiznat specifické postavení člověku, který je na světě nejen onticky, ale díky schopnosti reflexe svého způsobu bytí na světě a reflexe ostatních jsoucn je také ontologicky. Proto tento specifický způsob vědomého pobytu na světě označujeme jako **Dasein (pobyt)**.¹³² Stejně jako v platónském trojúhelníku označujeme jednotlivé úsečky pojmenováním vztahů mezi tím, co tvoří jednotlivé vrcholy, můžeme také zde vysvětlit vzájemné vztahy mezi vrcholy. Hlavní roli v přirozeném světě hraje člověk, vše je tedy zobrazováno z jeho pohledu. Z pozice člověka (pobytu) označujeme vztah mezi Bytím a jsoucn, jejich vzájemné rozlišení, pojmem **ontologická diference**. Vztah mezi pobyt a ostatními jsoucn, libovolnými entitami ve světě se nijak neliší od Platónových představ, jde opět o běžný každodenní přístup k těmto jsoucnům, různě situačně zvýznamňovaným. Nejzajímavější vztah se otevírá mezi pobyt a Bytím, které v sobě zahrnuje již výše zmiňovanou časovou existenciální dimenzi a vytváří základní mez, o níž pojednáme níže.

Vztah člověka k Bytí, k onomu Nic, které jsme pracovně označili jako „předmět“ filosofie, nám umožňuje pátrání po smyslu našeho pobytu. Vztahujeme se totiž k něčemu, co nás přesahuje, co nás otevírá pro nové, neznámé, pro to, co není našemu světu imanentní. Člověk vyčnívá ze světa jsoucn směrem k prázdnému **Bytí**, což jej naplňuje úzkostí jako každé setkání s původní nicotou, marností všech snah, pocitem, že se musí vyrovnávat s něčím, na co „je krátký“, ale zároveň to v něm otevírá naději, neboť prolamuje ono zakletí ve světě jsoucn, naději na vykoupení z pragmatických zákonitostí a pravidel tohoto světa,

¹³² Autorem překladu **Dasein** (doslova „bytí v tu/ tubytí“) jako **pobytu** je Jan Patočka. Termín „**tubytí**“ vymezuje Slovník filosofických pojmů současnosti jako: „*Heideggerův termín k označení nejvnitřnějšího základu (nitro, duchovní srdce, presubjektivní svojství, svébytnost, sebebytí, svébyť, bytné já, sum, transcendence, transcendentální obrazotvornost, transcendentální subjektivita) člověka; vlastní bytí [...] člověka v podstatné souvislosti s jeho existencí. Bytí samo stojí v bytostné souvislosti s bytím člověka. Tubytí je schopno chápat bytí; ve svém vlastním bytí se může zajímat o bytí samo, zjevovat ho.*“ str. 219n.

nadějí, že je ještě něco „víc“, něco „za“ světem jsoucnen.

Toto člověku vlastní tázání po smyslu existence souvisí také s tázáním po smyslu Bytí jako takového. Bytí vše **osmyslňuje** a zároveň nachází svůj **smysl v každém jednotlivém pobytu**. Heidegger k tomu říká:

„Otázka po smyslu bytí je otázka nejuniverzálnější a nejprázdnější, je v ní však zároveň obsažena možnost jejího vlastního maximálního zaostření na každý jednotlivý pobyt (na výkon vytrvalosti v „tu“). K získání základního pojmu „bytí“ a k rozvržení jím vyžadovaného ontologického pojmosloví a jeho nutných obměn potřebujeme nějaké konkrétní vodítko. Univerzalitě pojmu bytí neodporuje „speciálnost“ zkoumání – tzn. že k němu pronikáme po cestě speciální interpretace určitého jsoucna, totiž pobytu-, v němž má být získán horizont pro porozumění bytí a jeho možný výklad. Toto jsoucno je však samo v sobě „dějinné“, takže nejvlastnější ontologické prosvětlení tohoto jsoucna se nutně stane interpretací „historickou“.“¹³³

A co lze odvodit pro postavení člověka v přirozeném světě mezi nebem a zemí z koncepcí Martina Heideggera? Člověk je podle něj „**pastýřem bytí**“¹³⁴, z podstaty své existence se **stará** o svět, kterému se zároveň dává k dispozici, svěruje se mu, otevírá a vydává všanc. V heideggerovské fenomenologii vystupuje **země a nebe** jako základní protiklad „**čtveřiny**“¹³⁵ kterou ještě doplňuje protiklad **božské a smrtelné**, tedy lidské spolubytí, neboť pouze člověk ví o smrti a žije smrtí.¹³⁶ Všechny protiklady čtveřiny jsou si rovnocenné.

„Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wieder. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück. [...] Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lichtend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereignung zueinander. Nach dieser ereignend-lichtenden Weise spiegelnd, spielt sich jedes der Vier jedem der übrigen zu. Das ereignende Spiegeln gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander.“¹³⁷

Tuto vzájemně se zrcadlící, uvlastňující a vyvlastňující se čtveřinu člověk uvlastňuje ve svém jednání. V člověku vstupují ony čtyři protiklady do své maximální rozpornosti, do

¹³³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas.*, str. 57

¹³⁴ HEIDEGGER, M.: *O humanismu.*, str. 33

¹³⁵ Velmi podrobnou interpretaci problematiky Heideggerovy čtveřiny, jejímž hlavním „svorníkem“ je člověk, můžeme najít v příspěvku PĚTOVÁ, M. *Pojetí světa v myšlení pozdního Heideggera*, zejména str. 271 nn. Na str. 283 tohoto díla se autorka také zmiňuje o světě, jehož dynamismus uvlastňování v zrcadlové hře tvoří **vír**. Je to vír třetího Patočkova pohybu, o kterém bude řeč v další kapitole.

¹³⁶ HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk.*, str. 30 – 37

¹³⁷ Překlad I. Chvatíka: „Každé z těchto čtyř zrcadlí svým způsobem bytování těch ostatních. Každé se přitom zrcadlí svým způsobem opět do toho, co je mu vlastní, uvnitř jednoduché semknutosti těch čtyř. [...] Tím, že každé z oněch čtyř je zrcadlením prosvětlováno, uvlastňuje bytování každého z nich do jednoduše semknutého vzájemného uvlastnění. V této uvlastňující a světlicí hře zrcadlení přihrává se každé z oněch čtyř jedno druhému. Uvlastňující zrcadlení uvolňuje každé z oněch čtyř do toho, co je mu vlastní, víže však takto uvolněné do jednoduchého semknutí jejich bytostné vzájemnosti.“ Tamtéž, str. 31

„**rozmezí rozdílů**“ a tento rozdíl je rozměřuje¹³⁸, čímž se každý z nich stává plně sám sebou, získává svou míru. Zároveň to znamená, že se v člověku tyto světové mocnosti střetávají a stávají se jednotnou silou ovlivněny působením našeho logu. Dochází tak k **události, příhodě (Ereignis)**, doslova přeloženo ***u-vlastnění čtveřiny***.

Nebe se vyměří se Zemí a stane se nebem, země se stane zemí. Stejně tak se vyměří božské s lidským a ve vzájemném zrcadlení božskosti v lidskosti a lidskosti v božskosti poznáváme pravou lidskost. Kdybych chtěla napodobit Heideggerovy novotvary a vystihnout v nich celé toto dění uvlastňování, řekla bych, že člověk v zrcadlení božskosti *lidští* a božské *božští*.

Vzájemné uvlastnění jsoucna s Bytím známe pod označením ontologická difference. Podobné uvlastnění se děje v rozmezí rozdílů ženy s mužem, dne s nocí, konečnosti s věčností atd. Důležité je ještě rozměření světa s věcmi, díky němuž svět *světuje* a věc *věcní*, stává se věcí.

Naše duše vykonává **pohyb, kterým bytuje člověk ve světě**. Člověk má tedy mimořádné postavení ve světě a svět světuje, svým specifickým způsobem bytuje,¹³⁹ ve zvláštní dimenzi **mezi nebem a zemí**. Samotné gesto vzhlednutí člověka, smrtelníka stojícího na zemi, k božskému nebi opět popisuje ve svém díle Heidegger¹⁴⁰ jako příklad Ereignis, uvlastnění čtveřiny. Zemi jsem se už v kapitole o mýtu snažila vysvětlit jako netematizované pozadí veškerého našeho jednání, jako dějiště podobné samotnému heideggerovskému Bytí a je zřejmé, že věčné nebe bez hranic se mu podobá ještě více.

V podobě uvlastňování čtveřiny se nebe a země, božské a smrtelné promítají do každého našeho skutku, do výkonů našeho Dasein tak mocně, že jsou samy o sobě tím, co naše **možnosti rozvrhování zakládá**. Z této zevrubné analýzy Ereignis vyplývá důležitý závěr: Jediným skutečným obyvatelem světa, světa jako celku, je pro své výše charakterizované výjimečné postavení, pro přirozenou schopnost uvlastňovat svět - **člověk**.

Pro Heideggera, filosofa spáry, je taková utvářející se **dimenze „mezi“**, uprostřed čtveřiny, mimořádně důležitá, vyhrazená právě člověku. Zde se odehrává, jak už bylo naznačeno, uvlastňováním to nejpodstatnější. Právě sem, do meziprostoru, přichází k člověku **řeč**. V této dimenzi ji naslouchá a odpovídá. Člověk má tedy v přirozeném světě naprosto klíčovou, nezastupitelnou a vzhledem k povaze přirozeného světa velmi náročnou roli. Neustále je tlačěn otevřeností Bytí k aktivnímu rozvrhování světa. V souvislosti s tímto

¹³⁸ Tamtéž, str. 75

¹³⁹ Tamtéž, str. 33

¹⁴⁰ Tamtéž, str. 94

úkolem mluví Martin Heidegger o tzv. **autentické existenci**.

Nutnost neustálého aktivního obstarávání a rozvrhování světa permanentní volbou, k níž jsme, podle učení existencionalistů, právě pro svou výjimečnou pozici mezi ostatními jsoucny odsouzeni,¹⁴¹ nás často svádí k pohodlnému pasivnímu přežívání ve světě v přirozeném postoji a převádění zodpovědnosti za tuto volbu na záhadného anonymního činitele - „**ono se**“ (něm. *man*), což je jakoby spontánní děj uvnitř věci samé, který nám umožňuje odstup od tohoto dění.

Ve stavu **neautentické existence** se člověk v podstatě nijak neliší od ostatních jsoucen. Způsob, jakým je na světě, se podobá tomu způsobu, jakým je na světě jakákoliv věc. Je to postoj vlastní současné konzumní společnosti, která přestává chápat člověka jako samostatného, svobodného jedince. Stává se pro ni součástí anonymní masy, kterou je snadné ovládat uspokojováním základních potřeb požívačného charakteru.

Teprve díky aktivnímu vystupování z neautentického vsazení člověka do světa, obstaráváním sebe a ostatních jsoucen, zřeknutím se přirozeného postoje se člověk dostává až k celku bytí, které vystupuje jako neskrytost - **pravda** (*alétheia*) a je doprovázeno autentickým prožíváním nejistoty, úzkosti vlastní existence a přijetím plné zodpovědnosti. Tato problematika bude ještě podrobněji rozvedena v dalších kapitolách, věnovaných dimenzím přirozeného světa, kde se pokusíme trochu překlenout zdánlivě propastný rozdíl těchto dvou způsobů existence.

Úzce s ní však souvisí také Heideggerova **kritika techniky**. Vše, co není živeno otevřeným vztahem k Bytí, tedy autentickou ek-sistencí, **upadá do zapomenutosti**. A to je přesně případ techniky. „*Technika je ve své bytnosti dějinně bytostným údělem bytí, spočívajícího v zapomenutosti.*“¹⁴² Znamená to, navážeme-li na výklad o rozmezí rozdílu, neboť právě tam se „děje“ Bytí, že se v tomto dějinně bytostném uvlastňování stále drží **pravda ve skrytosti**, není promýšlena přímo, bytostně. Tudíž by se dalo říci, že se onomu heideggerovsky pravému živelnému myšlení, vycházejícímu z autentické ek-sistence, technika vymyká, vyhýbá.

Technika je proměna tohoto živého myšlení ve strnulost, v pouhý **instrumentální rozum**. Promítá se do výchovy a tím také do kultury a nabývá stále širší společenské platnosti.¹⁴³

¹⁴¹ Připomeňme známý Sartrův výrok o tom, že „*člověk je odsouzen ke svobodě*“ in: *Existencialismus je humanismus*, str. 24

¹⁴² HEIDEGGER, M. *O humanismu.*, str. 31

¹⁴³ HEIDEGGER, M. *O humanismu.*, str. 10

Podstatou moderní techniky je **konstrukce, nastavení (Gestell)**¹⁴⁴ odkazující právě na něco ustrnulého, zadrhnutého ve věčném opakování. Tuto konstrukci vymezuje Heidegger následujícím způsobem:

*„Das Wesen des Gestells ist hinsichtlich des Bestellens der Bestandstücke des Bestandes in die Beständigkeit des ersetzbaren Gleich-Förmigen vorgeahnt in Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen.“*¹⁴⁵

Technika funguje ve světě jsoucen jako dokonalý mechanismus, kterému jsou všechna jsoucná zdroji, zásobami (Bestand), a přestávají být vnímána jako ontické objekty. Technika vytváří falešné **funkční zásobovací pozadí**, přičemž člověk zapomíná na skutečné pozadí, na němž se technika ukazuje. V tom právě spočívá ona zapomenutost. „[...] *Technik ist als das Seienden ohne Seyn.*“¹⁴⁶ Přesto je však v každé konstrukci (Gestell) Bytí přítomno, ovšem v zapomenutosti, totiž jako skrytá hrozba.¹⁴⁷ Reduktivním způsobem proměny Bytí v techniku, v níž se jeví Bytí tak, že samo sebe skrývá, se paradoxně takto produkovaný smysl stává redundantním, jak dokazuje následující citace:

*„Ve světě planetární techniky vše – věci, svět, člověk, příroda, zvířata, universum, bytí – získává pouze smysl techniky, tzn. pochopení bytí jako Bestand, jako zásoby, věci k libovolnému použití, funkce, zdroje. Technika je tudíž „výkon smyslu“, nadbytek smyslu.“*¹⁴⁸

Jan Patočka ve svém příspěvku zdůrazňuje, že tuto kritiku techniky nelze jednoduše vztáhnout na techniku v užším slova smyslu, jak tomu často bývá, když říkáme, že „*technika zotročuje člověka*“¹⁴⁹, když se snažíme omezit či vyloučit technické prostředky ze svého života a kritizujeme přetechnizovanost doby. Podstata problému techniky je v něčem mnohem hlubším a daleko základnějším, totiž ve **vztahu „bytostného jádra techniky“**

¹⁴⁴ V českém překladu Heideggerova spisku *Otázka techniky* je použit výraz „ustanovující zjednávání“ in: HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*, str. 19

¹⁴⁵ Volný překlad: „Podstatou této konstrukce je zajištění zdrojů zásob v ustavičnosti nahraditelných forem téhož, které předznamenalo již Nietzscheovo učení o věčném návratu téhož.“ in HEIDEGGER, M. *Zur Entstehung der modernen Technik*, str. 321

¹⁴⁶ Volný překlad: „Technika je jako jsoucnost bez Bytí.“ in: HEIDEGGER, M. *Zur Entstehung der modernen Technik*, str. 290 Technika si nepřipouští žádnou ontologickou diferenci. Není žádný rozdíl, vše je zjednatelné, stejně přístupné, „objednatelné“ a „objednávané“ (in PATOČKA, J.: *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera*, str. 150)

¹⁴⁷ HEIDEGGER, M. *Zur Entstehung der modernen Technik*, str. 321

¹⁴⁸ SCHUBACK, M. SÁ C.: *Oběť a spása. Patočkova recepcie Heideggerových úvah o technice.*, str. 89

¹⁴⁹ PATOČKA, J.: *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera*, str. 151

k „bytostnému jádru člověka“.¹⁵⁰

Týká se tedy především **problému pravdy**. Onoho již zmíněného zaměnění pravdy jako neskrytosti, ve smyslu původního ukazujícího se pozadí, za pozitivisticky založenou pravdu jako **správnost**, která je právě pro techniku a pro moderní vědu, jež má technický charakter, typická a vytváří onu síť zjednatelných vztahů, která skýtá nový „základ pro zjevování všeho reálného“¹⁵¹ a díky tomu ovládá vše, včetně člověka a jeho myšlení.

Z poznámky o technice také plyne Heideggerův existenciálně-analytický pohled na přirozený svět. Vyvozují jej analogicky z jeho kritiky o pokus vymezit člověka, kterou podává ve spisku *O humanismu*.¹⁵² Přirozený svět bude přirozeným světem pouze, když **nebude tematizován, definován či jiným metafyzickým způsobem uchopen jako předmět**. Také přirozený svět je třeba **nechat být** a pokusit se jej promýšlet původním způsobem z vazby k Bytí, ek-sistenciálně, ze starosti o něj.

Shrňme si tedy alespoň ty nejdůležitější závěry z Heideggerovy filosofie. Lidský způsob obývání světa, označovaný jako Dasein, je tedy bytostně kritický. Člověk je jako obyvatel přirozeného světa obyvatelem spáry, prostoru, v němž dochází k uvlastňování čtveřiny. Vyplývá to již z onoho trojúhelníku, v němž byl člověk vrcholem mezi Bytím a jsoucný. Oběma sousedním vrcholům je zavázán péčí, pro niž je třeba se neustále uvolňovat z běžných neautentických vazeb světa jsoucen.

Pouze autenticky existující člověk, schopný vztahovat se kromě jsoucen také k Bytí, může naplno prožít obdarování Bytím, najít tak smysl své existence, neskrytou pravdu o sobě a o světě, a také může obhajovat své důležité místo mezi nebem a zemí, dvěma základními horizonty, které jej obohacují tím, že nezbytně doplňují jeho základní protiklad vůči světu. Jedině takto jako celek držený pouty vzájemných poukazů má svět a s ním i lidská existence smysl.

¹⁵⁰ PATOČKA, J.: *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera*, str. 153

¹⁵¹ Tamtéž, str. 153

¹⁵² HEIDEGGER, M. *O humanismu.*, str.19

7 Jan Patočka – pobyt na světě ve světle

Ritterův slovník zcela opomíjí fenomenologické koncepce přirozeného světa v díle Jana Patočky (1907 – 1977), Husserlova a Heideggerova žáka a zakladatele české fenomenologické školy. Již výše jsme se zmínili o tom, že Patočka považuje poznání světa v celku, tedy přirozeného světa, za hlavní úkol, kterého je na rozdíl od dílčích věd o danosti schopna pouze filosofie. Přirozený svět je světem v celku, proto se podívejme, jak jej může fenomenologie nazírat.

Tuto kapitolu zahájíme objasněním etymologické příbuznosti *světa* a *světla* a rozvedeme paralely těchto dvou pojmů do důsledků v nejrůznějších oblastech jejich používání, abychom z přirozené zkušenosti dokázali, že být na světě znamená být na světle. Poté se zaměříme na pobyt jako pohyb v přirozeném světě a poslední část této vstupní kapitoly se bude týkat světa jako celku, který poznáváme prostřednictvím horizontů.

Měl by vyniknout především význam horizontů pro lidský pobyt. Ještě podrobněji pak bude tato látka zpracována v rámci problematiky tří Patočkových pohybů a jejich referentů, kterým jsou věnovány dvě podkapitoly této části práce. Neopomeneme v nich opět zmínit roli nebe a země v celé této ontologické pohybové hře.

Jan Patočka se rozhodl začít s pátráním po povaze přirozeného světa v etymologii. Důležité totiž je, jak se slovo užívá v běžné řeči, jak se „přirozeně chová“, v jakých se vyskytuje kontextech a slovních spojeních. Jazyk je jedním ze základních pilířů přirozeného světa. Ještě o něm podrobněji pojednáme dále. Sledováním vývoje jednotlivých výrazů pro označení určitých skutečností vpadáme přímo do prostředí proměn přirozeného světa. Patočka zakládá své poznatky o této původní půdě našeho jednání na etymologické příbuznosti slov *svět – světlo*.¹⁵³

Na první pohled stejný etymologický původ prozrazuje i podobné charakteristiky. Světlo je v běžné praktické zkušenosti nepředmětné stejně jako celek světa. Celý lidský **život**, pobyt na světě, je jednou **velkou světelnou metaforou**. Narozením přicházíme na *světlo světa*, události či lidské charaktery se nám ukazují časem v *pravém světle*, veškerá naše činnost má *světlé a stinné stránky*, člověk překypující zdravím a životem má *jiskru v oku*, může *sršet energií*, *rozohnit se*, a když umíráme, náš život *vyhasíná*.

¹⁵³ **SVĚT** – „všesl. – p. *świat*, r. *svet*, ch. *svijět*, s. *svět*, stsl. *světъ*. Psl. **světъ* znamenalo původně „světlo“ (tak i stč., vsl., stsl.), tedy vlastně „**co je vidět**“ (srov. např. přijít na svět). Stejný významový přechod je např. v rum. *lume* „svět“ z lat. *lūmen* „světlo“.“ (Český etymologický slovník, str. 617)

Stejná metafora se používá v souvislosti s **poznáním, vzděláním, výchovou**, nabýváním zkušeností. Vzdělání nám přináší *osvětu, světlo rozumu* nás provází při rozhodování. Jsou chvíle, kdy nám to opravdu *pálí*, nápady nám *probleskují* hlavou, o zaměření pozornosti na nějaký problém říkáme, že si na to *posvítíme*. Novověcí učenci hledající pravdivé poznání ve vědě a filosofii se nazývají *osvícenci*, pro které byli nábožensky smýšlející učenci, kteří nepotřebují pro svá tvrzení vědecké či rozumové důkazy, *tmáři*.

Tma a chaos v nás vyvolávají strach, ohrožení, pocit cizoty v prostředí, které neznáme, v němž se nedokážeme bezpečně orientovat, vzbouzejí zároveň jakousi citovou ambivalenci, neboť toto tajemné, záhadné, nepoznané nás současně láká, přitahuje naši pozornost, vzbuzuje náš zájem a zvědavost. Jsou to společné kořeny pro náboženství, umění i filosofii, ačkoliv ta posléze rozumové důkazy potřebuje. Své opodstatnění nacházejí i ve výchově a vzdělávání.

Světlo, které při běžných činnostech ani nevnímáme, přestože bychom je bez něj těžko prováděli, projasňuje náš makrosvět i mikrosvět lidské duše, svět poznávání. Také Platón použil ve slavném podobenství o jeskyni v VII. knize *Ústavy* světelnou metaforu k vysvětlení toho, jak se ideje podílejí na našem smyslově dostupném světě. **Svět je** fenomenologicky řečeno to, **ve světle čeho se nám jednotlivosti ukazují**. Být na světě znamená být na světle, žít v pravdě.

K propojenosti světla a světa v Platónově díle a jeho mimořádného přínosu pro současnou filosofii se vyjadřuje i fenomenolog Eugen Fink: „*Die Metaphysik ist Lichtmetaphysik. [...] Das Licht ist keine willkürliche Metapher der platonischen Ontologie, es ist das Symbol der zentralen Differenz von Sein und Seiendem.*“¹⁵⁴ Světlo je symbolem rozdílu vyjádřeného ontologickou diferencí. Má tedy opět co do činění s krizí, s rozdělováním, s napětím, je samo o sobě rozporné, zrcadlí dvě vzájemně odlišné, a přesto propojené dimenze, odkazuje na Bytí i jsoucna opět stejně jako svět.

Pobyt na světě znamená **pohyb**, který má svůj čas a prostor. Svět stejně jako světlo vnímáme víceméně staticky, teprve z fyzikálních zjištění víme, že světlo je ve skutečnosti proud a opět totéž platí o světě. Pobývání na světě je také jakési intencionální proudění, pohyb motivovaný vždy nějakým referentem. O této problematice zpracované Patočkou bude řeč později. Nejprve si ale uvědomme tuto **základní světovou a životní dějinnost** a roli času, spjatého podobně jako v případě Heideggera opět s výjimečným postavením člověka schopného reflexe své situovanosti ve světě a udělujícího smysl nasvíceným, ukazujícím se věcem:

¹⁵⁴ Překlad: „*Metafyzika je metafyzikou světla. [...] Světlo není žádnou svévolnou metaforou, nýbrž základním symbolem pro vyjádření rozdílu mezi bytím a jsoucím.*“, FINK, E.: *Metaphysik der Erziehung*, str. 33

„Čas je horizont, který rozsvěcuje světlo, je obzor, v němž přítomné nabývá smyslu přítomnosti. To je událost zrození člověka. [...] Rozsvětlení světliny, v níž teprve věci jsou tím, čím jsou – to je událost současná se zrozením člověka. Událost je to proto, poněvadž v ní se neukazují věci absolutně, ale vždy historicky.“¹⁵⁵

Jak bylo řečeno výše, v mnohém navazuje Patočka na koncepci přirozeného světa Edmunda Husserla. Pro něj je základem vztahu člověka ke světu již výše zmíněná intencionalita, vztaženost, zaměřenost našich aktů na předmět jejich zájmu. Každý takový intencionální akt vytváří momentální zájmový horizont, ohraničený prostor, v němž se odehrává nabývání zkušeností a poznatků, v němž nějak jednáme, nějak se rozhodujeme.

Jednotlivý horizont není izolovaný, nýbrž propojený s mnoha jinými horizonty, které se podle naplňovaných možností aktualizují a **vzájemně na sebe odkazují**. Horizontů je mnoho, mění se a spolupůsobí podle zaměření. Svět je podle Husserla jakýmsi zastřešujícím horizontem, umožňujícím, aby se vůbec nějaká dílčí intencionalita konala. Ovšem taková představa **světa jako horizontu horizontů** je podle Patočky poněkud paradoxní:

„Husserlovi je svět „horizont všech horizontů“. Svět není suma věcí, nýbrž univerzální souvislost věcí: každá věc je vždy v určitém horizontu, tj. odkazuje sama k jiným věcem a přes ně pak k dalším, stále obsáhlejším vztahům. Věc má smysl jen z těchto horizontů, z nich ke mně přichází, a všechny dílčí horizonty nakonec odkazují k horizontu poslednímu, jímž je svět. V Husserlově fenomenologii je však „svět“ jako tento poslední horizont cosi, co je v rozporu s jeho intencionálním výkladem vědomí jako „vědomí něčeho“: intence, která směřuje na svět, nemůže být nikdy vyplněna, protože svět jako horizont všech horizontů není nic předmětného, horizont vůbec je vždy jen prázdné vědomí, které nikdy nelze vyplnit: svět se nikdy nemůže stát předmětem pro vědomí. Je to celek, který nikdy nemohu mít jako takový před očima.“¹⁵⁶

Abychom byli schopni uchopovat fenomenologicky svět v celku, musíme pozornost rozptýlit, nikoliv změřit na něco konkrétního. Na celek je třeba **se naladit**, nikoliv soustředit se na něj jako na bod. To znamená, svět je horizontem ve zcela jiném smyslu než ony intencionálně pojaté Husserlovy horizonty.

¹⁵⁵ PATOČKA, J.: *Problém přirozeného světa.*, str. 201

¹⁵⁶ PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém.*, str. 277

7.1 Tři pohyby lidské existence

Nyní se podrobněji vraťme k pojetí lidského **pobytu** na světě **jako pohybu**, o kterém jsme ve stručnosti pojednali výše. Člověk a svět vytvářejí složitý, samovolně fungující mechanismus vzájemného pohybu. V rámci světového pohybu rozlišuje Jan Patočka tři pohyby lidské existence. Opět vycházejí z onoho krizového postavení člověka na světě, kterému je celá tato práce věnována. Autor upřesňuje svou teorii následujícím způsobem:

„Je nutno rozeznávat celkové pohyby od částečných a jednotlivých. Celkové pohyby souvisí s tím, že náš život je pohybem, že je náš pobyt na světě stálou cestou. Celkové pohyby lze definovat jejich smyslem a z něho vyplývající linií, kterou opisují. Částečné a jednotlivé pohyby jsou prostředecné, jednotlivé kinestézie, akty a jednání, do nichž se uchyluje a soustředí v daný okamžik pohyb celkový, které jsou jeho vehikulum, aniž však by bylo možné celkový pohyb složit z částečných a jednotlivých.“¹⁵⁷

Základní, neodvozené, nesložené jsou **velké celkové pohyby**, pohyby částečné či dočasné plní jen roli zprostředkovatele. Takto se celým životem člověka točí spletené soukolí životních a světových pohybů, které se provádějí synchronně, vzájemně spolu souvisejí, intervenují jeden ve druhém.

První dva pohyby, **pohyb akceptační a obranný**, jsou v jistém smyslu vzájemně protikladné, vytvářejí základní škálu našeho všednodenního životního pocitu, totiž potřebu být ostatními přijat a potřebu se odlišovat, tedy potřebu seberealizace. Tyto dva pohyby provádí člověk **pouze v rovině jsoucen**, při setkávání s jednotlivinami. Naproti tomu třetí pohyb, někdy označovaný jako **pohyb průlomu**, představuje **vztah člověka k celku** a proniká až do roviny transcendentní, nadčasové, v níž člověk přestává vnímat sebe jako středobod tady a teď existujícího světa, **vzdává se sám sebe a tím se v nejvlastnější podstatě nachází**.

Propojenost všech tří pohybů na různých úrovních názorně demonstroval v následujícím příkladu:

„Otec zvedající ze země nemluvně, které je mu položeno k nohám, provádí akceptační rítus, který ovšem obsahuje vztah ke všem časovým horizontům – nazírá v přítomném aktu, který rozhoduje o životě a smrti, nejen možnosti dítěte, nýbrž i svou vlastní možnost existence v něm, svou vlastní konečnost, ale to vše zahrnuto v kontinuitě domácího lára, jehož existence je východiskem celého aktu akceptace a k němuž se kroužení akceptačního pohybu vrací.“¹⁵⁸

¹⁵⁷ PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém.*, str. 231

¹⁵⁸ PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin.*, str. 48

Rozeberme si citovaný případ, abychom poukázali na vzájemnou odkázanost nejen světových pohybů s pohyby lidské existence, nýbrž také na intersubjektivní propojení lidských pohybů. Narození dítěte je velká událost, která znamená pro muže, zmiňovaného v našem příkladě, určitou jistotu v pokračování jeho rodu, překročení své vlastní existence směrem do nového života. Neboli v radosti ze zrození provádí novopečený otec třetí pohyb.

Zdvihá dítě do náručí, a tím jej fyzicky i symbolicky přijímá do svého světa i přirozeného světa ostatních lidí. Novorozenec je tímto aktem uznán jako člověk. Zároveň je dítě někým jiným než otec, bude třeba se mu zvláště v počátcích života velmi intenzivně věnovat a kromě radostí přinese rodičům i spoustu starostí, což je velmi stručně naznačená dvojsečnost prvního a druhého pohybu.

Podívejme se ovšem ještě podrobněji na každý pohyb zvlášť. Jan Patočka provedl na několika místech svého obsáhlého díla jejich poměrně podrobnou analýzu. Zjistil, že u každého pohybu lze určit jeho základní parametry, a to **tvar** (formu, tedy způsob, jakým je pohyb uskutečňován na základě volby z nabízejících se možností), **vlastní časovost** (časovou rovinu, v níž je pohyb zakotven) a **vlastní tematický a atematický smysl** určený dominujícím horizontem,¹⁵⁹ tento smysl jsme si již naznačili v rozboru příkladu a budeme o něm ještě hovořit v souvislosti s referenty pohybů.

Pohyb akceptace je spojen s minulostí, bývá obvykle nejdominantnější v dětství, ale svou intervenční roli sehrává v celém životě, proto je velmi důležité v dětství prožít bezvýhradné přijetí ze strany nejbližšího okolí, nejčastěji rodičů. Tvar tohoto pohybu je **kruhový** jako objímání. Dítě je středem kruhu, vše se točí kolem něj, je opečováváno v základních potřebách, milováno jako osoba obohacující a obšťastňující ostatní pouhou svou přítomností.

Dítě na tyto podněty z okolí reaguje instinktivně-afektivním způsobem. Člověk a svět v nejužším slova smyslu, **zastoupený konkrétními jsoucný**, individui a věcmi, se vzájemně otevírají, vzniká prostor pro spolusdílení světa. Tato jsoucna vytvářejí pro člověka zázemí jistoty, opory, porozumění a představu o řádném, spolehlivém fungování světa, do něhož člověk prvním pohybem zakotvuje.¹⁶⁰ Vytvářejí se primární mezilidské vztahy, které budou mít po celý zbytek života důležitou roli chránit jedince před negativními vlivy a ztělesňovat v sobě **svět dobrý, spravedlivý, krásný, zázemí teplého rodinného krbu**.

¹⁵⁹ PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin.*, str. 45

¹⁶⁰ PATOČKA, J.: *Problém přirozeného světa.*, str. 124

Obranný pohyb, nazývaný také **práce a boj**,¹⁶¹ je spojen s **přítomností** a zůstaneme-li také u sledování ontogenetického vývoje člověka, obzvláště silná potřeba odlišit se a vymanit se z dosavadních vztahů, potřeba něco si dokázat, bývá v období dospívání. Prvním pohybem člověk se svým okolím poněkud splývá, druhým pohybem se naopak **vyčleňuje jako samostatně jednající člověk**, schopný překonávat nejrůznější překážky a čelit tíze života. Přirozený svět přestává být pouhým zázemím, stává se výzvou, žádá si aktivnější postoj, rozhodování a vynakládání úsilí a snášení obětí.

Dítě je po narození odděleno od matky přestřižením pupeční šňůry, jinak by nebyl žádný druhý pohyb možný, přesto zůstává i v dospělosti s rodiči spjata výchovným vztahem, láskyplným poutem prvního pohybu, a to dokonce i po jejich smrti. Porušením původní jednoty však vzniká bolest jako smutek a zároveň nostalgická touha po tom, co bylo celistvé. Tato bolest se ozývá jak v nesnázích druhého pohybu, tak především ve třetím pohybu – průlomu.

Seberealizace je zastoupená v **práci**, prostřednictvím které si člověk vyvzdoruje na světě svůj podíl. V práci jsme konkurenty pro ostatní i pro přírodu, kterou prací přetváříme. Pracujeme nyní, ale výsledků se dočkáme až po nějaké době. Druhý pohyb v sobě nese vyhlídky do budoucna, které v prvním pohybu, přemýšlíme-li o něm izolovaně, chyběly. Dítě žije především přítomností, zatímco dospívající a dospělý člověk jedná v horizontu budoucnosti. Proto má tento pohyb **tvar polopřímky**, s počátkem v nyní a otevřeností do nekonečna, kam prací prodlužujeme sami sebe. Často se říká, že je důležité, aby člověk po sobě ve světě něco zanechal. Takovou stopou, svědectvím o něčí existenci jsou právě výsledky práce. Bez druhého pohybu by nebylo možné takové individuální svědectví podat.

Stejně jako první pohyb nepatří bezvýhradně pouze času dětství, nelze ani o druhém mluvit jen ve spojitosti s dospíváním a dospělostí. Primární vztahy k nejbližším lidem ve svém okolí, celoživotní důvěrné přátelství, partnerské svazky jsme naštěstí většinou schopni vytvářet i později. Právě tak již samotnou dětskou hrou na nějaké povolání, napodobováním činnosti dospělých dochází k uskutečňování druhého pohybu.

Velmi častý je také druhý pohyb v konkurenčních vztazích mezi sourozenci a ostatními vrstevníky v mateřských školkách a školách, v obtížích spojených s hledáním životního partnera či vhodného zaměstnání. Je poznamenán výhrami a prohrami, námahou i zklamáním, zkušeností s nepřijetím, odmítnutím, opuštěním.

¹⁶¹ Například PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 124

První a druhý pohyb vytvářejí dva velmi důležité protiklady, charakteristické pro život v přirozeném světě.¹⁶² Jsou si vzájemně podmínkou pro snazší zvládnání těžkých životních situací, což by nebylo možné bez prvního pohybu, a pro opětovnou mobilizaci sil, k níž podněcuje druhý pohyb. Představují mezilidské vztahy založené na bezpodmínečném přijetí, ale i naopak na naplněném, či nenaplněném očekávání.

Akceptace představuje prostředí relativně stálé, zatímco obrana otevřená a proměnlivá. Díky nesnázím vyvolaným druhým pohybem si více uvědomujeme význam přátelství, rodiny, domova, intimity. Zároveň život není nuda, je plný vzrušujících okamžiků, napětí a výzev k sebepoznávání zakoušením cizího, nejistého, nestálého.

Zcela zásadní význam má také **třetí pohyb**, který je z filosofického hlediska ze všech nejdůležitější. K tomu, aby člověk skutečně poznal sám sebe, zakusil pravý smysl věcí samých, provedl transcendentální epoché ode všeho, čemu se naučil, a co vyplývá z jeho zkušenosti s jednotlivinami, se musí vymanit ze zakletého kruhu prvního a druhého pohybu a třetím pohybem se **prolomit k celku**. Ke třetímu pohybu dochází zcela náhle, poněkud neplánovaně. Člověk jej často absolvuje nedobrovolně. Bývá často spojen s životně nebezpečnými situacemi, setkáním s tragikou, smrtí či hrozbou smrti.

Konkrétně si tedy můžeme představit například dramatický průběh letu letadlem, válečné ohrožení, smrt blízké osoby, vážné onemocnění apod. Jan Patočka jej vysvětluje na frontovém zážitku vojáka z první světové války¹⁶³ a sám mluví o společenství kolem Charty 77 jako o lidech, kteří tento otřes zažili. Třetí pohyb vytrásá člověka z jistot v rovině jsoucna a osvobozuje ho pro poznání a zkušeni **pravdy celku**.

Je to vztah ke třetímu vrcholu onoho trojúhelníku ve *schématu 3*, jímž jsme si představovali Heideggerovu filosofii pobytu. Kdo zvládne a ustojí, samozřejmě opět za nápomocné intervence prvních dvou, i třetí pohyb, dojde ke smíření s přirozeným světem jako světem v celku, přestane se obávat každodenního ohrožení, pochopí svou existenci z pozice věčnosti a naučí se žít v základní nejistotě, povznesené nad malicherné obstarávání jednotlivých jsoucna, jako by nic jiného nebylo.

Základním předpokladem třetího pohybu je sebereflexe, poznání svých schopností, možností a hranic, vědomí svobody a charakteristicky lidského v sobě, které slouží jako odrazový můstek k otevření se pravdě. Ovšem ona potřebná hluboká a důkladná sebereflexe zůstává v nedohlednu a představuje pro člověka stále se naplňující, ale nikdy zcela naplněný cíl.

¹⁶² PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin.*, str. 46n

¹⁶³ Tamtéž, kapitola Války 20. století a 20. století jako válka str. 125 - 143

„Pohyb průlomu či vlastního sebepochopení je ze všech tří pohybů nejdůležitější, lidsky nejvýznamnější, je zároveň ten, který první dva vyvažuje a udržuje ve vznosu jako pouhou možnost a nikoli plnou realitu lidské existence.“¹⁶⁴

Třetí pohyb je zcela zakotven **v budoucnosti**, ve vyhlídkách, přáních a snahách i v obavách z toho, co není v naší moci. Právě tam, kde se cítíme zcela bezmocní a marní, jsme nejvíce vydáni Bytí. O tvaru třetího pohybu se Patočka nezmiňuje. Jak jsem navrhovala již v rigorózní práci, můžeme si ho představit jako **spirálu**, která se odvíjí stále vpřed, vždy o úroveň výš a jejíž klíčky představují onen základní předpoklad sebereflexe, věčné návraty k sobě a sebepřekonávání. Zároveň je spirála výstižným znázorněním **víru**, který bezmocného člověka ve třetím pohybu semílá a s nímž se lidská duše musí vyrovnávat.

Schéma 5: Třetí pohyb lidské existence



Třetí pohyb bývá také nazýván **pohybem pravdy**. Dostáváme se jím ke zcela jinému pojetí pravdy, než je v současnosti platné pro rovinu jsoucn. Současné pojetí pravdy je zakořeněno převážně ve vědě. Z toho, co vyplývá ze srovnání přirozeného a vědeckého světa, lze vyvodit tento rozdíl mezi pravdou vědeckou, exaktní, postavenou na evidentních důkazech, objektivní pravdou platnou pro před-stanovené předměty a původní pravdou přirozeného světa jako celku, to znamená pravdou danou, zastoupenou věcmi samými, již zakoušíme ve třetím pohybu.

V následující citaci charakterizuje Patočka pravdu přirozeného světa zachycením proměny v Husserlově koncepcích:

„Původní pravda přirozeného světa, světa pragmatického nemá tento charakter jsoucn objektivního a jednou provždy jako jednotný pól identicky se jevícího ve všech jevech. To znamená, že pozdní Husserl je na cestě pochopit prvotní pravdu přirozeného světa, který je dán, který nekonstruuji, jako neobjektivní, ne-předmětnou, a tedy pochopit danosti tohoto světa ne jako předměty. Husserl je na cestě k tomu, co je nikoli zamýšleným a celkovým, nýbrž příležitostným výsledkem Heideggerovy analýzy přirozeného světa, totiž světskosti světa a původně nitrosvětsky daného jsoucn.“¹⁶⁵

¹⁶⁴ PATOČKA, J: *Přirozený svět jako filosofický problém.*, 245

¹⁶⁵ PATOČKA, J.: *Problém přirozeného světa.*, str. 193

Podobně jako Patočka chápal pravdu také Martin Heidegger, který velmi přispěl k Husserlově změně názoru. Tuto problematiku jsem již naznačila v podkapitole o Heideggerově koncepci. Znovu opakuji, že pouze autentická existence navazuje vztah s Bytím. Platí to však i obráceně. Otevřenost pravdě (Bytí) nám znemožňuje propadat neautenticitě, respektive při každém takovém propadu jsme vystaveni nepříjemnému pocitu, že zastíráme skutečnost iluzí. Kdo jednou poznal pravdu ve třetím pohybu, zůstává tím poznamenán.

7.2 Referenty Patočkových pohybů

V této podkapitole bych se chtěla vrátit k prostoru přirozeného světa mezi nebem a zemí. K onomu meziprostoru s podstatným místem pro člověka, jak jsme si ukazovali již u Martina Heideggera. Zde o nich pojednáme v souvislosti s referenty pohybů, protože právě ty hrají v celé této pohybové změti klíčovou roli a znovu vyjde ještě názorněji najevo smysl jednotlivých pohybů lidské existence.

O pohybech lze pojednávat vždy pouze s ohledem na jejich referenty, tedy na to, co je samo nehybné, vůči čemu se pohyb uskutečňuje, a co mu současně dává význam. Referenty pohybů iniciují a udržují. Každá gymnastka či tanečnice ví, že má-li zabránit ztrátě rovnováhy při přechodu kladiny či provádění piruety, musí svůj pohled fixovat do pomyslného pevného bodu před sebou. Tento nehybný bod je pro ni referentem, zklidňuje ji a vyrovnává.

Patočka pokládá za referent prvního pohybu **domov**. To naprosto přesně vyplývá z jeho charakteristiky a významu prvního pohybu pro člověka. Ovšem domov není dům, ve kterém bydlím, ani jej nemusejí představovat rodiče. Chápání domova jako intimního prostředí, kde je člověk přijímán, se rozšiřuje společně s postupnými posuny životních horizontů, které jsou nejvíce spojeny s výchovou. Proto se také tématu domova výchovy budeme později věnovat ještě podrobněji.

Vychovávaný a vzdělávaný člověk pojímá do svého domova mnohem širší vztahy, a to nejen k lidem, ale i ke kraji, vlasti, k Evropě, k mateřskému jazyku či k přírodě. Pouze člověk jako jediný ze jsouců má schopnost **být doma na světě** jako celku. Proto také můžeme říct, že tímto domovem je člověku země.

Nejvíce si ji uvědomujeme v působení druhých lidí, prostřednictvím nichž zakoušíme zemi jako vlídnou a laskavou matku, s níž zůstáváme po celý život srostlí, která nás při každém pokusu o osvobození ve výskoku zase nesmlouvavě přitáhne zpět s sobě, jako ženu, která neustále mění svou tvářnost, a přesto zůstává sama sebou.

Oproti tomu z nebe se nic nezrodí, je skutečně sterilní, jak vyplývá z příslušného mýtu. Nebe nemůžeme považovat za svůj domov, dokud pobýváme na světě. Představuje bezmeznou dálavu, která se nám neustále vzdaluje, když se jí snažíme přiblížit a dotknout. S nebem nemáme tak důvěrnou zkušenost jako se zemí, je nám dokonale cizí, ačkoliv velmi lákavé.

Ne bezdůvodně sem křesťanství situuje posmrtné působení svatých, je to místo věčnosti. Samo nebe je klid bez pohybu, bezčasí a v tom se také nebe podobá Heideggerovu Bytí, a to ještě víc než země, jejíž přirovnání k Bytí přece jen pokulhává. „Říkáme obrazně, že celek je zde jako obzor – stále zde a v jádru stejný při vší změně předmětů, věčného vyplnění horizontu.“¹⁶⁶

Člověku země nestačí, potřebuje nebe, touží po nebi. Četné doklady této touhy, nebeské inspirace člověka nacházíme v umění. Nebe táhne člověka vzhůru k vertikální transcendenci. Člověk žije v neustálém napětí mezi nebem a zemí, v neustálém napětí mezi prvním a druhým Patočkovým pohybem, které se odehrávají současně.

Člověk má po celý život ve svém fyzickém i duchovním růstu namířeno k nebi, teprve smrt jej vrací zemi. Jako by nás nějaká síla táhla nahoru, když se poprvé zvedáme na nohy, když lezeme do výšek za lepším rozhledem, či dokonce chceme létat do kosmu. Jsme neustále voláni Bytím k překračování našeho „tady a teď“.

Jestliže mluvíme o **Zemi jako planetě**, světu, tedy domovu s cizinou, dálkou, překročením, v těch situacích, kam nás táhne a vábí nebe, pak je to už referent druhého pohybu, kdy se domov pohnul, otřásl, vydal s námi na cesty. Z tvaru kruhu se změnil v polopřímku.

A konečně, jestliže je podmínkou třetího Patočkova pohybu otřes druhého referentu, Země – ve smyslu planety, pak nebe může člověku posloužit jako znázornění, spodobá třetího referentu – **absolutna**, samotného Bytí. Bytí samo o sobě nám není smyslově vůbec dostupné, poznáváme jej pouze skrze fenomenalizaci jsoucen, takto nepřímou. Avšak s nebem máme alespoň vizuální kontakt. Smyslová jsoucna se jeví na pozadí nebe. Abychom prožili obdarování nebem, musíme být sami, zatímco Země, referent druhého pohybu, vyžaduje naopak spolupřítomnost druhých, spolubytí.

Obdivovateli a partnery nočních obloh jsou často romantičtí hrdinové, samotáři, outsideři, nezřídka krátce před popravou či jiným způsobem smrti. K noční i denní obloze upírají zrak a snad i transcendentní naděje lidé, kteří cítí smutek, lítost, nostalgii, bolest, lidé, kterým se „zhroutil svět“, nebo se obávají nepříznivého vývoje událostí.

¹⁶⁶ PATOČKA, J.: *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života.*, str. 2

Tito osamělí či opuštění jedinci cítí akutní potřebu vytvoření nového *lesein*, znovusebrání života a smrti v jediný celek, nalezení nové rovnováhy. Ve třetím pohybu se duše člověka otevírá tomu, co ji přesahuje a sebevydáváním se nalézá a usebírá. Tento vztah popisuje Jan Patočka ve své studii *Komenský a otevřená duše*.¹⁶⁷

Patočka ke třetímu pohybu říká:

*„Tam, kde nyní život dokáže pohlédnout své konečnosti tváří v tvář, může – jak se snažil ukázat Heidegger – překonat svou předchozí rozptýlenost, svůj „pád“ do věcí a jejich vládu nad sebou, své vlastní zvěcnění. Nebo, mluveno s Hegelem: všechno pevné, na čem stál dosud život, se v něm zachvělo. Zachvěla se sama země, na níž stál. Je-li sám správně charakterizován jako pozemšťan, pak v něm země prochází zemětřesením. Odhaluje tu svou existenci ne jako přijatou a zakotvenou, nýbrž holou – a odhaluje touž chvíli, že země a nebe mají své trans, své zámezi. To znamená zároveň, že není v nich nic, co by mohlo existenci dát poslední oporu, poslední zakotvení, cíl, proč.“*¹⁶⁸

Toto pojetí Patočkových pohybů dokonce koresponduje s mytickými opodstatněnými typicky ženskými a typicky mužskými vlastnostmi. **Zemské jako dominantně ženské a nebeské jako dominantně mužské** odpovídá ženské tendenci ke kolektivnímu jednání, větší potřebě pobývat ve společnosti druhých a budovat zázemí domova a naopak mužské samostatnosti, jednání na vlastní pěst a realizaci spíše ve společenských, veřejných funkcích.

Pro Jana Patočku je tedy důležité, že přirozený svět je světem v celku, který můžeme snadno postihovat v jazyce. Pro vysvětlení světa a základního postavení člověka v něm užívá světelnou metafyziku (podobně jako Eugen Fink). Lidský pobyt na světě je pohybem v rámci otevírajících se a uzavírajících horizontů, a to ne jednoduchým a jednosměrným pohybem, nýbrž celou změtí vzájemně propojených mikro- a makro-pohybů. Nejdůležitější z nich jsou tři pohyby lidské existence: akceptace, obrana a průlom, které spolu vzájemně souvisejí a intervenují jeden ve druhém.

Každý z těchto tří pohybů má svůj referent: prvnímu pohybu je referentem domov (chápaný v různě širokém významu v závislosti na otevřených horizontech), druhému pohybu referuje Země (opět reprezentovaná lidským společenstvím v různých rolích) a konečně třetí pohyb takto fixuje absolutno, Bytí. Ukázali jsme si, jak úzce je tato problematika opět provázána s horizonty nebe a země. Snad je teď už jasnější, že jednotlivé problematiky, na něž jsme Patočkovo pojetí přirozeného světa rozdělili, fungují ve skutečnosti jako celistvá výpověď o podstatě lidského bytí.

¹⁶⁷ PATOČKA, J.: Komenský a otevřená duše. In *Komeniologické studie II*.

¹⁶⁸ PATOČKA, J.: *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života.*, str. 4

8 Dimenze přirozeného světa

Přirozený svět má, znovu opakujeme, své subjektivní perspektivy, své nepřesnosti a praktickou relativitu. Jak jsem již v předchozích kapitolách naznačila, není možné jej zkoumat objektivními metodami věd o danosti, které sice z přirozeného světa vycházejí, ale nejsou schopny jej zrekonstruovat a popsat. Nestačí zaujímat ani pouhý praktický postoj, který v sobě neobsahuje žádnou reflexi. Musíme učinit onen třetí krok a hledat svět předteoretický, předvědecký, svět původní danosti a původního smyslu platnosti.

V této otázce se opět liší postoj tří hlavních fenomenologů, jejichž koncepce v této práci sledujeme. Husserl považuje přirozený svět za intencionální korelát našeho vědomí, který odhalujeme tázáním. Také pro Patočku i Heideggera je **určujícím činitelem člověk**, jeho zvláštní postavení mezi ostatními jsoucny. Platí pro ně, že: „[...] *naše poznání a vědomí neurčuje, nýbrž je určováno „ontologickou strukturou člověka“*“.¹⁶⁹

Jan Patočka označuje přirozený svět za předdějinný (neproblematický) v protikladu k problematičnosti, jenž prostupuje dějinný svět a kvůli níž ztrácíme všechny základní jistoty, vycházející ze světa. Pojetí člověka nechává Patočka, s výjimkou tématu péče o duši, otevřené. Naproti tomu se Martin Heidegger zabývá rozmanitým popisem posledních konstituent světa.

V následujících podkapitolách se zaměříme na jednotlivé dimenze přirozeného světa, které nám umožní vhled do celé problematiky, a jejich podrobnějším rozbohem se pokusíme **rekonstruovat naši původní zkušenost** s ním. Důležité je uvědomit si, jak velmi úzce spolu tyto dimenze souvisejí, jak se prolínají, splývají, a že naše rozdělení je jen umělou konstrukcí vedenou snahou analyzovat každý průhled zvlášť a co nejvýstižněji, i když většinou s poukazy k jiným dimenzím. Provádíme umělé rozdělení na problematiku každodennosti, intersubjektivitu, jazyka, domova, celku a svobody.

O přirozeném světě totiž platí, že je celkem naší každodennosti, že je světem intersubjektivním, o němž vypovídáme v jazyce, že na zkušenosti s ním formujeme své představy o domově, našem přirozeném zázemí, a konečně že umožňuje člověku být autenticky svobodnou existencí. Přirozený svět čerpá svůj smysl z intersubjektivních výkonů jeho obyvatel tak, jak je sdílen v jazyce na základě sdělování naší každodenní zkušenosti s ním.

¹⁶⁹ KLIBANSKY, R.: *Jan Patočka*., str. 25.

Teoreticky, kdyby všechny jeho subjekty vymřely, nezbyl by již nikdo, kdo by mohl svět myslet a sdílet s někým jiným (byť třeba ne přímo fyzicky přítomným), zmizel by v tu chvíli také svět, jako by ani nikdy nebyl. Je to přece jen svět lidských významů, jeho podoba je neustále intersubjektivně vytvářená. Ondřej Beran si ve své knize všímá toho, jak se na základě zjištění o povaze přirozeného světa proměňuje běžně chápáná dyáda pojmů subjektivní-objektivní:

„[...] charakterizovat smysl „věcí“ daných v rámci naší zkušenosti jako „subjektivní“¹⁷⁰ je cosi jako tautologie. Všechno, co je nám dáno, je „subjektivní“, analogicky „objektivní“ může být jen něco, co nám principiálně dáno není – a s něčím takovým si jen těžko něco počneme. Představa světa-tak-jak-je-o-sobě, tj. mimo svou podobu v médiu naší zkušenosti, je problematická, ba sporná.“¹⁷¹

Jinými slovy nemůžeme svět zakoušet jinak než lidsky, protože je světem lidským. Jelikož k lidské zkušenosti patří i svět vědecký, vytvářejí si lidé nejrůznější teorie o „objektivní realitě“. Pro naše zkoumání přirozeného světa je však důležité, dokázat také od těchto teorií provést transcendentální epoché. To je ovšem velmi těžké, protože jsme v tomto mýtu o objektivní realitě vyrůstali a byli vychováváni.

Nyní jej však musíme považovat pouze za jedno z mnoha možných vyprávění o světě, které nás stejně jako jakýkoliv jiný mýtus určitým způsobem nasměrovává a dává či nedává nám odpovědi na naše životně důležité otázky. Sám o sobě fakt, že takové vyprávění vůbec vzniklo, je jakýmsi důkazem o utváření smyslu světa v intersubjektivních vztazích. Opět se můžeme držet výstižné charakteristiky Ondřeje Berana:

„„Přirozená“ a přitom problematická otázka je, zda Spojené státy jsou méně skutečné než „věci“ existující oproti nim (patrně) nejen v lidském světě, ale i v tom případě, kdyby tu žádní lidé nebyli – např. rostliny a hory. Jenže ani rostliny a hory se nevymykají začlenění do lidského světa. Jsou nám přístupné jen v rámci smysluplné lidské zkušenosti světa, jak je pro nás (ale i v rámci této zkušenosti jsou kladeny jako něco, co existenci člověka – na rozdíl třeba od USA – předchází).“¹⁷²

Domyšleno do důsledků, nyní se ukazuje jako pouze formální rozlišování světa přírody od světa kultury, protože přírodě rozumíme jediné jako kulturnímu výtvoru. Ztrácí smysl mluvit o čase jako o lineárním dění, o vzniku a vývoji světa, planety Země, v době před jeho osídlením lidmi, posléze také o smrtelnosti člověka. Vše, co takto vědecky „zpětně objevujeme“, se stává předmětem našeho současného lidského zájmu a jako takovému je mu **intersubjektivně utvářen smysl.**

¹⁷⁰ tedy vztahujících se k subjektu

¹⁷¹ BERAN, O. *Náš jazyk, můj svět.*, str. 64

¹⁷² Tamtéž, str. 66n.

Šest následujících podkapitol představuje šest různých výpovědí o tomtéž, šest různých svědků a zároveň spolučinitelů téže události. Proto mluví například Martin Heidegger o svobodném pobývání člověka v sousedství Bytí, o řeči jako „*domu pravdy Bytí*“¹⁷³, v jehož „*přístřeší bydlí člověk*“¹⁷⁴, o Dasein, jehož základním určením je spolubytí s druhými a podobně.

Jednoduše řečeno: **každodennost, intersubjektivita, jazyk, celek, domov a svoboda** patří nerozlučně k sobě jako jeden přirozený svět, a je prakticky nemožné je při charakteristice přirozeného světa opominout. Na konci každého vhledu bude také naznačeno, jak se té které dimenze dotýká krize.

Ve snaze držet se co nejvíce u věci samé se nyní pokouším charakterizovat ony jednotlivé dimenze přirozeného světa s důrazem na ně a nikoliv na autory koncepcí o nich. V opačném případě by čtenář jistě odhalil disproporčnost jejich zastoupení a nerovnovážné rozdělení pozornosti, která je těmto autorům věnována.

V této části práce však již fenomenologové ustupují do pozadí, aby mohl vyjít najevo přirozený svět jako takový. Obsahově (nikoliv formou – to by bylo příliš novátorské a náročné) jsou jednotlivé kapitoly jakousi pomyslnou diskusí na dané téma, do níž přispívá každý různým dílem. Nyní se však již podívejme na slibovanou charakteristiku jednotlivých dimenzí přirozeného světa, jejichž prostřednictvím se snažíme přirozený svět lépe poznat.

¹⁷³ HEDEGGER, M. *O humanismu.*, str. 11

¹⁷⁴ Tamtéž, str. 7

Schéma 6: Dimenze přirozeného světa



8.1 Každodennost

Fakt, že jsme na světě, lze na jednu stranu považovat za zázrak zrození člověka při rozsvětlení světliny, akt ve srovnání se vznikem a bytím jiných jsoucen mimořádný, **posvátný**, na druhou stranu za **každodenní událost**. Tímto tvrzením ovšem její význam nikterak nesnižují, jen přibírám do hry pravidelné opakování, probouzení člověka ke světu a jistý zvyk, který tato setrvačnost obnáší.

V této podkapitole se zaměříme na každodennost jako jeden ze základních atributů přirozeného světa a na zvláštní propojení sakrality a profánnosti, s nímž se zde setkáváme a které je pro ni charakteristické, aniž bychom si to běžně uvědomovali. Podkapitola bude věnována problematice prostoru a času v přirozeném světě. V závěru kapitoly se pak podíváme na to, jak je tento pilíř přirozeného světa zasažen krizí.

Přirozený svět je svět, jehož existenci si lze v epochě odmyslet, přesto s ním však s jistou samozřejmostí počítáme a z jeho existence vycházíme. V každodennosti je ukotvena souvztažnost a vzájemná propojenost všech vrstev našeho bytí, způsob, jakým jsme na světě

vždy nějak definováni, vsazení do určitých vztahů a podmínek, v nichž se utváří naše společenství.

Antonín Mokrejš charakterizuje Husserlův přirozený svět jako **svět praktické každodenní zkušenosti, pro níž platí vzájemná provázanost toho, co je předem dáno a co je každodenně utvářeno**, vytrháváno z neurčitosti do určitosti, zvýznamňováno, osvěcováno realizací života:

„Přirozený svět, svět každodenní zkušenosti, znamená svět v jeho nejpůvodnější podobě, v podobě, se kterou se nejprve setkáváme a z níž teprve vyrůstají podoby další. [...] Nacházíme se už v horizontu světa a existence tohoto horizontu je předpokladem veškeré naší životní praxe a zkušenosti. Avšak to, co je dáno předem, co je už v platnosti, poukazuje na jisté výkony a „činy“, v nichž se ve své platnosti a původní danosti ustavuje, v nichž je zakládáno. Svět „přirozené zkušenosti“ je tedy světem původní artikulace skutečnosti, původního pročeňování neurčitého horizontu, v němž se věci vylamují ze své neurčitosti a anonymity, získávají svá předběžná určení a svou tvářnost, a současně se ustavuje tento základní horizont ve svém původním osvětlení, bez něhož je artikulace jednotlivých jsoucen nemyslitelná.“¹⁷⁵

Radim Palouš zřetelně upozorňuje na propojenost problematiky každodennosti přirozeného světa s problematikou intersubjektivitu. Naše každodenní jednání je jednáním ve společenství s jinými, je vždy jistým způsobem na základě společně sdílené zkušenosti koordinováno. Palouš říká konkrétně, že lidské bytí se odehrává v řádu světa a je určováno **koordinátami**, vztahovými rámci, které jsou: *„intencionálně, byť netematicky fungující ve všednodenní lidské zkušenosti a očekávání“*.¹⁷⁶

Koordináty každému z nás *„strukturují svět“*¹⁷⁷ podle daností vždy v rámci právě otevřených, aktuálních horizontů. **Koordinanty** jsou již výsledkem interaktivní racionální komunikace, spoluurčují (ačkoliv nemusejí být zrovna uvědomovány) naši konkrétní situovanost ve světě aktuální ustáleností jednoho z mnoha možných způsobů na situačním poli.¹⁷⁸

V podobných intencích se pohybuje také M. Heidegger¹⁷⁹ a spojuje celou tuto problematiku se svou teorií neautentického pobytu, kterou jsme již v základních rysech naznačili v kapitole obecně představující Heideggerovu filosofii. Každodennost představuje právě ono **anonymní, neurčité prostředí „ono se“** **spolutvořené s druhými**, s nimiž tu spolupobýváme a k nimž se vztahujeme.

¹⁷⁵ MOKREJŠ, A.: *Fenomenologie a problém intersubjektivitu*, str. 158

¹⁷⁶ PALOÚŠ, R.: *Totalismus a holismus.*, str. 110

¹⁷⁷ Tamtéž

¹⁷⁸ Tamtéž

¹⁷⁹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, § 27. Každodenní „bytí sebou“ a neurčité „ono se“, str. 156 - 160

Neurčitá většina, která nepředstavuje nikoho konkrétního ani součet všech a která je tudíž sama o sobě *nikým*, anonymní veřejností, spontánně vzniklou průměrností, v jejímž rámci se ve svém pobytu máme setrvačně pohybovat. Tento způsob neautentické existence vymezuje a omezuje veškeré naše jednání a rozmělnuje zodpovědnost za jakékoliv činy.

„Každodenní pobyt je sebou v modu neurčitého „ono se“, což rozlišujeme od autentického, tzn. výslovně uchopeného „bytí sebou“. Jsa sebou v modu neurčitého „ono se“, je každý pobyt od něho rozptýlen a musí sám sebe nejprve najít. Tato rozptýlenost charakterizuje „subjekt“ onoho způsobu bytí, který známe jako obstarávající pohlcenost naším nejbližše vystupujícím světem. Je-li pobyt sobě samému důvěrně znám jako on sám v modu „ono se“, pak to zároveň znamená, že neurčité „ono se“ předznamenává nejbližší výklad světa a „bytí ve světě“. Toto bytí sebou v modu „ono se“, kvůli němuž pobyt každodenně jest, artikuluje souvislost odkazů významnosti. Svět pobytu uvolňuje vystupující jsoucno do celku dostatečnosti, jenž je neurčitému „ono se“ důvěrně znám, a to v mezích, jež jsou jeho průměrností tomuto celku stanoveny.“¹⁸⁰

Autentická a neautentická existence však nejsou dva ostře protikladné stavy, nelze je chápat jako „*morálně-existenciální stavy*“¹⁸¹. Jsou to **mody jednoho a téhož pobytu**, jen extatická vazba k Bytí zůstává v případě neautentické existence skryta.¹⁸² Stejným způsobem jako splývá Bytí se jsoucnem a autenticita s neautenticitou, splývá také sakrální a profánní sféra naší každodennosti.

Už sama prostá činnost, jakou je lidské myšlení, představuje dům Bytí, tedy usídlení něčeho transcendentního a tento přesah prosvítá všude i v jednoduché samozřejmosti bydlení. Pro objasnění svých slov používá Martin Heidegger příběh¹⁸³, jenž se traduje o starověkém filosofovi **Hérakleitovi**, kterého překvapí nenadálá návštěva obdivovatelů právě v momentě, kdy se vyhřívá u pece.

Návštěvníci jsou velmi zklamáni obyčejností až nízkostí tohoto výjevu. Představovali si uznávaného myslitele při mnohem ušlechtlejší činnosti, která se vymyká běžným představám o životě obyčejných lidí. Hérakleitos se však vůbec necítí ponížen či nepříjemně zastižen v situaci, kterou by si raději nechal pro sebe, naopak své hosty vítá a zve dále s ujištěním, že také zde (v nejobyčejnější lidské situaci) dlí bohové.

Každodenní usídlenost je místem stvořeným pro zjevování sakrálního, pro přebývání bohů či vztahování se k Bytí. Proto je také možné v Heideggerově filosofii ztotožnit ontologii s etikou, neboť podkladem a základem, z něhož vyrůstají naše tradiční způsoby pobývání, zvyklosti, přirozený éthos, je samo Bytí.

¹⁸⁰ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, str. 159n

¹⁸¹ HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, str. 24

¹⁸² Tamtéž

¹⁸³ Tamtéž, 44n

Se sakrálností a profánností je tomu podobně jako s jinými zdánlivě ostrými protiklady ve „filosofii spáry“ či snad ještě výstižněji „filosofii spárování“ Martina Heideggera. Jak jsme naznačili již výše. Také ony se dostávají do **rozmezí rozdílu a vyměřují se**, čímž nabývají své bytnosti. Sakrální a profánní rozměr má samo uvlastňování čtveřiny, vždyť zde v lidském výkonu vystupuje **lidské a božské, nebeské a pozemské**.

Stále platí, že v každém členu této čtveřiny jsou zastoupeny i ostatní tři prvky ve zcela přirozené vazbě *legein*, kterou se člověk vztahuje k věcem, jež čtveřinu prezentují, a tím k celému světu, v němž pobývá. Tímto tématem zároveň již předznamenujeme další podkapitulu, která bude věnována času a prostoru přirozeného světa.

8.1.1 Čas a prostor přirozeného světa

Každodenní zkušenost s přirozeným světem prozrazuje mnohé o jeho **časoprostorovém uspořádání**, které se opět liší od vědeckého pojetí časoprostoru. Vycházíme-li tedy čistě pouze ze zkušenosti, z instinktivního zakoušení, poznáváme, že například kilometr ušlý v důvěrně známém prostředí je mnohem kratší než kilometr vzdálenosti v neznámém prostředí. Stejně tak jdeme-li půl kilometru do kopce, ujdeme rozhodně větší vzdálenost, než kdybychom ji šli opačným směrem. V čekárně u lékaře či na nádraží trávíme celou věčnost, zatímco zajímavou knihu přečteme jedním dechem, s přáteli utíká čas jako voda apod.

Číselné údaje nás v těchto případech spíše **klamou**, nevypovídají nic o naší zkušenosti s přirozeným světem. Jsou ale důležitými objektivacemi pro fungování světa intersubjektivního, abychom se mohli sejít v určitou dobu v jakémkoliv prostředí a mohli se opřít o předem domluvené, nadindividuální a v tomto smyslu objektivní měření času a prostoru.

8.1.1.1 Prostor přirozeného světa

Fenomenologové, kteří se snaží popsat prostor tak, jak se jeví člověku v jeho každodenní zkušenosti se světem, jej vymezují velmi nesnadno, protože vše, co je, je už nějak v prostoru a mluvit o prostorovosti samotné je přetěžký úkol. Vždy již v nějakém více, či méně uvědomovaném prostoru jsme a nemůžeme se od něj oddělit. **Prostorovost bytostně patří k Dasein:**

„Svět našeho okolí“ se nezačleňuje do nějakého předem daného prostoru, nýbrž jeho specifická světskost artikuluje ve své významnosti dostatečnou souvislost každé celkovosti všech v praktickém

*ohledu vykázaných míst. Každý svět odkrývá vždy prostorovost jemu příslušejícího prostoru. [...] pobyt sám je ve svém „bytí ve světě“ prostorový.“*¹⁸⁴

Fenomenologii prostoru se věnuje také **G. Figal**, který své dosavadní nálezy shrnul v díle *Erscheinungsdinge*.¹⁸⁵ Díky prostoru získává vše svou bytnost, považuje jej dokonce za **důležitější a základnější určení než čas**. Prostor jako takový lze podle G. Figala vymezit třemi základními určeními, z nichž je v konkrétním případě vždy některé zastoupeno dominantněji než další dvě. Ona tři základní určení se mohou vzájemně proměňovat.

Jsou jimi: prostor ve smyslu **prázdnota** (čistá potencialita), **místo** (čistá receptivita) a **dálka** (čistá rozlehlost - externalita). Myslitelé před Figalem uvažovali vždy jen o některém z dílčích určení prostoru a považovali ho za určení prostoru jako takového. Například René Descartes považoval prostor pouze za externalitu, Martin Heidegger pouze za receptivitu a horizontální vymezení světa zase pracuje s délkou.

O Heideggerově chápání prostoru jako receptivity, umísťování jsoucen, se můžeme přesvědčit v následující citaci, která se zabývá **krajinou**, což je „vždy aktuální celek [...] míst, který se nám otevírá jako určující směr našeho zacházení se jsoucný [...]“¹⁸⁶. Krajina je tedy celkem různých na sebe odkazujících míst.

*„Předchůdná příručnost každé jednotlivé krajiny má v jistém ještě původnějším smyslu [sic] než je tomu u bytí příručního jsoucná [sic] charakter nenápadné důvěrnosti. Sama se stává viditelnou ve smyslu nápadnosti pouze při praktickém odkrývání příručního jsoucná, a to v deficientních modech obstarávání. Často teprve tehdy, když něco na svém místě nenajdeme, stává se pro nás krajina tohoto místa poprvé výslovně jako taková přístupnou.“*¹⁸⁷

Opět si přitom všímá důvěrného vztahu Dasein a prostoru. Prostor poznáváme jako zvýznamněný umístěným příručním jsoucнем, které je nějak orientováno díky krajině vzhledem k ostatním jsoucнům, jež prakticky obstaráváme, a které nám otevírá celek, do něhož ve své souvislosti patří.

Avšak prostor ve smyslu prázdnoty, není podle Figala prostorem ve smyslu místa, není prostorem receptivním, je dokonce jeho pravým opakem. K prvnímu podstatnému určení prostoru jako prázdnoty má podle Figala nejbližší mytické Platónovo vymezení **chóry** v dialogu *Timaios*.¹⁸⁸

¹⁸⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas.*, str. 132

¹⁸⁵ FIGAL, G.: *Erscheinungsdinge*, zejména kapitola věnovaná prostoru *Raum*, str. 231- 281

¹⁸⁶ NOVOTNÝ, J. *Krajina, řeč a otevřenost bytí.*, str. 46

¹⁸⁷ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas.*, str. 131

¹⁸⁸ Platón: *Timaios*, str. 48-51. Chóra je zde překládána jako matka, chůva, která skýtá místo ke vzniku jednotlivých živlů a vytváří je ze sebe sama. Pokus o vymezení chóry v tomto dialogu zcela koresponduje

Martin Heidegger říká, že místo v sobě vytváří sídlo pro věci, utváří se a „uklízí se“ (získává hranice) tak, aby v nich věci mohly vyvstat a oslovit nás. Prostřednictvím věcí si pak místa a zároveň prostory uvědomujeme. Příklad si vypůjčme ze studie Martina Heideggera:

*„Most je ovšem věc **zvláštního** druhu, neboť most shromažďuje součtveří **tím** způsobem, že mu skýtá sídlo (Stätte). Ale sídlo (S) může poskytovat jen to, co **samo je místem** (Ort). Místo (O) tu není dříve nežli most. Podél vodního toku je sice dříve, než most stojí, mnoho prostranství (Stelle – L), která lze něčím obsadit, ale teprve **mostem** se jedno z nich stane místem (O). Most tedy nepřichází, aby se na nějaké místo (O) postavil, nýbrž mostem samým teprve místo (O) povstává. Most je věc, shromažďuje součtveří, ale shromažďuje je takovým způsobem, že mu poskytuje sídlo (eine Stätte verstattet). Z tohoto sídla se určují prostranství (Plätze) a cesty, jimiž bude rozprostřen (uklizen, uspořádán, zařízen; eingeräumt) prostor.“¹⁸⁹*

Stejně jako nás prostřený stůl vyzývá k hostině, lesní studánka k uhašení žízně, schody k výstupu, takto místem uklizený prostor vyzývá člověka k **bytování**, k pobytu u věcí samých, v součtveří nebe, země, božského a smrtelného, které jej k sobě nechávají přijít a v sobě usídlit. Každé místo má svůj charakter, svou vztahovost a již zmíněné věci, které místo tvoří a které v něm sídlí.¹⁹⁰

Přirozený svět jako dějiště našeho životního příběhu, místo pobytu má své ohraničení prostřednictvím zakoušených horizontů jednotlivých postav a je naplněný významy (má vždy kvalitativní, emocionálně hodnotící charakter). Svět poznáváme jako významové pole, v němž se něco ozřejmuje, odhaluje.¹⁹¹

Heidegger nakonec dospívá k fenomenologickému určení prostorovosti ze světa a z Dasein: „[...] prostorovost je vůbec odkrytelná jedině na základě světa, totiž tak, že svět je prostorem spolukonstituován, jak to odpovídá bytostné prostorovosti pobytu samého vzhledem k jeho bytostné struktuře.“¹⁹²

s chórou již výše zmiňovanou v této práci jako jednou z podob ženského principu - země. „*Chůva všeho stvoření vodnatějíc a ohnivějíc a přijímajíc tvary země a vzduchu i zakoušejíc účinky všeho jiného, co se k tomu druží, jeví se v rozmanitých podobách, ale poněvadž síly, jež ji naplňují, nejsou ani podobné ani rovnovážné, není žádná její část v rovnováze, nýbrž nepravidelně se všude naklánějíc, jednak jest od oněch živlů otrásána, jednak zase sama jimi otrásá svými pohyby.*“ PLATÓN. *Timaios.*, str. 51

¹⁸⁹ HEIDEGGER, M. *Budovat, bydlet a myslet*, str. 293

¹⁹⁰ NORBERG-SCHULZ, Ch.: *Genius loci.*, str. 14 - 16

¹⁹¹ NOVOTNÝ, J.: *Mezi rozprostraněností a významovou orientací*, str. 21

¹⁹² HEIDEGGER, M. *Bytí a čas.*, str. 142

8.1.1.2 Čas přirozeného světa

Také čas si uvědomujeme pouze v souvislosti s konkrétními událostmi. Nemá povahu lineárního plynutí, připočítávaných let chronologického věku a podobně. Vycházíme-li opět z každodenní zkušenosti se světem, zjišťujeme, že naše paměť má převážně epizodický charakter, některé životní etapy zůstávají zhuštěny do matných vzpomínek, zatímco některé události si můžeme pamatovat jako déle trvající období, podle toho, jaký mají význam vzhledem k naší životní zkušenosti, jaké mezníky pro nás představují.

V přirozeném světě žijeme jakoby ve stálé přítomnosti, v níž se prolíná celá minulost a budoucnost, a vytváří se tak jakési **bezčasí**, v němž stále dokola prožíváme své malé a velké konce a nové začátky. Edmund Husserl ztotožňuje **přítomnost s jevením se** jako takovým a odtud se pokouší podat výklad utváření světa.

Svět se, podle Husserla, jeví člověku v **živoucím proudu přítomnosti**. Podrobněji se interpretací této problematiky zabývá příspěvek Ladislava Benyovszkého, v němž autor píše: „Jevení se, při-sobě bytí člověka a světa, Gegenwart má charakter proudění (*Strömen*). [...]“¹⁹³ Živoucí, neustále herakleitovsky proměnlivý proud přítomnosti je původním místem identity a diferenciací významů já a svět.¹⁹⁴ Zde bychom mohli dát za pravdu těm, kteří prostor považují za primární vzhledem k času.

Ve filosofii Martina Heideggera má ve vztahu k času Bytí smysl právě této jednotné přítomnosti a nepřítomnosti v tzv. **praesenci**, kterou tento filosof charakterizuje jako „**extatickou horizontální jednotu**“.¹⁹⁵ Je to moment dosažený autentickou existencí zahrnující věčnou přítomnost, v níž se člověku ukazuje celek a smysl tohoto celku, nikoliv pouze jednotlivá jsoucna.

Čas je důležitý proto, že právě z něj lze chápat Bytí. „[...] *Die Zeitlichkeit ist die Bedingung der Möglichkeit von Seinsverständnis überhaupt; Sein wird aus der Zeit verstanden und begriffen. Wenn die Zeitlichkeit als solche Bedingung fungiert, nennen wir sie Temporalität.*“¹⁹⁶ Klíčovým slovem pro pochopení Bytí jsou tedy **možnosti otevřené časem**.

Fenomenologicky chápaný čas bude nyní blíže objasněn parafrázováním díla Martina Heideggera *Pojem času*.¹⁹⁷ **Čas je samo Dasein**,¹⁹⁸ žitý pobyt, který ví o své jisté konečnosti,

¹⁹³ BENYOVŠZKY, L.: *Proud živoucí přítomnosti a singulárně konkrétní subjektivita. K pozdnímu Husserlovu pokusu o temporální založení vazby člověka na svět.*, str. 299

¹⁹⁴ Tamtéž, str. 300

¹⁹⁵ HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, str. 433

¹⁹⁶ Volný překlad: „[...] Časovost je podmínkou možnosti porozumění bytí jako takového. Z času bytí rozumíme a uchopujeme. Funguje-li časovost jako takováto podmínka, nazýváme ji temporalitou.“ in: HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, str. 389

¹⁹⁷ HEIDEGGER, M. *Der Begriff der Zeit*

má svou platnost právě teď (*Jeweiligkeit*)¹⁹⁹, proto můžeme kdykoliv říci „já jsem“; a spočívá v rozvrhování možností. Nedostáváme tedy odpověď na otázku, co je čas, nýbrž spíš vychází najevo, **JAK je čas**, jaké možnosti se otevírají.

S otázkou, *co je čas*, má Martin Heidegger podobný problém, jako s otázkou, co je člověk, na níž jsme výše analogicky zdůvodňovali, proč není možné tematizovat přirozený svět. V závěru díla dospívá Heidegger k očekávané pointě, že je třeba klást si otázky o čase. V nich zachytíme dění, uvlastňování času a odhalí se naše Dasein, které je vlastně **tázáním samým**.

Pomíjivý lidský život je součástí věčnosti, neustálého opakování a aktivního napodobování mytického vztahu Nebe a Země, který jsme popsali výše. Jen z této věčnosti lze čas fenomenologicky pochopit.²⁰⁰ Čas nelze chápat z času. To je cesta, která vede k vytvoření etap jednotlivých teď a chápání minulosti jako něčeho, co již pominulo, a budoucnosti jako něčeho, co přijde. Na přítomnost zbývá jen bezvýznamný bod, v němž se minulost a budoucnost protnou. Takové lineární pojetí využívá věda i náš přirozený postoj (selský rozum).

Například lidé jsou nešťastní ze svého věku, nehodlají se smířit se stárnutím, propadají nezřídka depresivním stavům a někteří se třeba odhodlají i k sebevraždě. A přitom si neuvědomují, že **věk** je jen číslo, které o nich nic moc nevypovídá a jehož význam je dán intersubjektivní domluvou. Ačkoliv se běžně považuje za velmi přesné určení, na základě něhož může člověk v rovině jsoucen získat či ztratit určitá práva či společenské postavení, je také tento údaj v měření vyspělosti značně nepřesný a také zde si musejí příslušné vědy vypomáhat termíny jako intelektuální věk, sociální věk, biologický věk apod. a zjišťují značnou rozkolísanost těchto „věků“.

Fenomenologické pojetí člověka od podobných stresů osvobozuje a skýtá mu nad celou jeho životní situací tolik potřebný nadhled. V transcendentální epoché si člověk uvědomí onu podmíněnost chápání věku v závislosti na intersubjektivním společenství, proměnlivost v jiných společnostech, které počítají jinak roky, začne si klást ony potřebné otázky. Každé *kdy?*, *kolik?*, *za jak dlouho?* počítající s linearitou homogenně pojímaného, jednosměrného času se promění v **bytosné tázání po Dasein**.

Na druhou stranu tato zde naznačená úleva se vzápětí ukáže jako mnohem závažnější starostlivost. Lidské Dasein je přeci **starostí o Bytí**. Věčná přítomnost se tak ukazuje zároveň

¹⁹⁸ Tamtéž, str. 68

¹⁹⁹ Tamtéž

²⁰⁰ Tamtéž, str. 8

jako budoucnost, rozvrhujeme přece možnosti, staráme se s obavami a ty vycházejí z vědomí konečnosti Dasein. A současně sem, nepřesně řečeno, prosakuje minulost. Dasein samo je výkonem, který se vrací stále k témuž, čímž počátkuje.

Časovost lidského Dasein je složitá tím, že ji sotva můžeme k něčemu připodobnit, abychom si ji dokázali lépe představit – vše se promíchává a děje najednou, „minulost“ je před námi, nechává nás vystavovat nové možnosti v jedinečných lidských rozvrzích. Proto nefungují žádné tlusté čáry za minulostí, proto rozumíme minulosti vždy jen ze současnosti a úplně stejné je to s „budoucností“.

Celá tato problematika v sobě skrývá ještě jedno úskalí, jehož nastíněním se vrátíme do bezvýchodné situace časového pojetí vědami a selským rozumem. Sice neexistuje objektivní čas, naše Dasein je čas, čas má individualizující charakter, ale zato je přirozený svět světem intersubjektivním, a jak bude blíže rozvedeno v další kapitole, naše Dasein má charakter spolubytí s druhými.²⁰¹ Intersubjektivně rozvrhovaný čas pak funguje jako stejný krutovládce v přirozeném světě jako by byl objektivním časem. Osvobozující charakter má v tomto případě **vědoucí nevědění**.

Nemusíme jen bezmocně sledovat jak plyne den za dnem, jak se vše slévá do šedi prázdných dnů, které jsou jeden jako druhý. Stejně jako se cyklicky regeneruje příroda každým dnem, změnami ročních období, střídáním roků. Náš **kalendář**, intersubjektivní výtvar, představuje takové zastavení času tím, že dosavadní dějiny dané kulturní oblasti kumuluje do cyklicky se opakujících výročních oslav individuálních i celospolečenských. Představují vytržení člověka ze samozřejmé každodennosti, zvýznamnění až zposvátnění jeho činností v pravidelných oslavných rituálech. Lidský život tím vedle svého individuálního smyslu nabývá i smyslu kosmického, který je mu právě jako člověku, výjimečnému jsoucnu, vlastní.

²⁰¹ Tento ohled zmiňuje i Martin Heidegger v citovaném díle, kde se snaží Dasein blíže charakterizovat v základních určeních. HEIDEGGER, M. *Der Begriff der Zeit*, str. 28 – 34.

8.1.2 Krize každodennosti

Na závěr této kapitoly se však podívejme, jak je každodennost, tento pilíř přirozeného světa, dotčena krizí a destruktivně narušována. Nacházíme zde zcela odlišný přístup E. Husserla a M. Heideggera ke každodennosti.²⁰² Husserl tvrdí, že přirozený svět vytváří základní prostor pro každodenní aktivity člověka, pro jeho seberealizaci a potvrzování spolubytí s jinými. Jistá **destrukce**, k níž při těchto činnostech nutně dochází, k přirozenému světu patří a začleňuje se do jeho horizontu jako **přirozená součást**.

Oproti tomu Heidegger považuje tuto destrukci sféry každodenního sebepotvrzování za velmi radikální, nenávratně se proměňující a nivelizující. Cesta k autentické existenci začíná ve sféře každodennosti a neautentického bytí, tedy v přirozeném postoji. Každodennost je v tomto vztahu jedním ze základních stádií pravého sebeporozumění člověka, ale **překračování této sféry** se děje z vnějších, vůči každodennosti **nevlastních** příčin.

V každodennosti se mísí sféry sakrální a profánní, které vždy byly a jsou zastoupeny ve způsobu našeho bytování na světě, aniž bychom si to uvědomovali. Ovšem pouze esteticko-funkčním přístupem upadá také toto setkávání a vzájemné vyměřování do zapomnění, čímž se náš život ochuzuje a zplošťuje o veškerý transcendentální rozměr.

Opět se tedy setkáváme s krizí v obojím slova smyslu, v jakém jsme si ji v úvodu této práce vymezili. Krize jako **přirozená součást přirozeného světa**, související s posuny horizontů, případně se střídáním pohybů lidské existence, navážeme-li Patočkovými koncepcemi, na jedné straně a krize jako **zásadní narušení toho nejvlastnějšího autentického**, z čeho vyvěrá typicky lidský pobyt na straně druhé. V tomto případě lze mluvit o zakrytí původní každodennosti samozřejmostí jiného druhu, z níž nelze dospět k sebeporozumění a která nepředstavuje žádné podloží pro Patočkův třetí životní pohyb.

²⁰² Porovnání vychází z děl HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. a HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. (§26. a §27) Podobnou komparaci provádí také A. Mokrejš v díle *Fenomenologie a problém intersubjektivní*, str. 202 - 212

8.2 Intersubjektivita

Snažíme-li se dál zevnitř zkoumat přirozený svět, zjišťovat, jak se nám jeví v jednotlivých vhledech, docházíme k závěru, že je především světem intersubjektivním. Nadindividuálním výkonem s platností horizontu všech horizontů. Jak jsme již naznačili v úvodní kapitole, je tento pilíř přirozeného světa neoddělitelný od ostatních a realizuje se v jazyce:

„[...] nemá smysl mluvit o světě, jak je „sám o osobě“, nýbrž vždy jen, jak je pro nás; že svět, jak je pro nás, je vždy nutně pro „nás všechny“ (či alespoň „nás mnoho“) a [že] tato vzájemnost či zespolečenštění ve vztahu ke světu je nemyslitelná bez jazyka.“²⁰³

V této kapitole se tedy zaměříme na podrobnější prozkoumání intersubjektivity. Podíváme se na to, jaké světy intersubjektivním spolupůsobením vytváříme a jak v nich žijeme. Celou problematiku spojíme s poznatky z psychologie a sociologie, posléze také z pedagogiky.

Tyto vědy totiž sledují a popisují jevy, které může posléze fenomenologicky objasnit filosofie. Dokáží se poměrně výstižně vyjádřit k prožívání člověka, k jeho jednání, potřebám a pohnutkám. Především nás zajímá život v sociálních skupinách, vyrůstající z nadčasových interakcí, a také to, co považují tyto vědy za projevy krize intersubjektivity.

Následovat bude fenomenologická diskuse na dané téma, vedená obloukem od Patočkových třech pohybů a významu společenství v nich, přes Husserlovu monadologickou intersubjektivitu, její souvislost s intencionalitou a zrodem alter-ega, dále přes Heideggerovo určení Dasein, jehož původní formou je spolubytí, přes kritiku transcendentální subjektivity a odlišné pojetí intencionality.

Tento oblouk se vrací posléze zpět k Patočkovi a jeho **asubjektivní fenomenologii**, jejíž poznatky jsou zřejmé v dětském intersubjektivním sdílení světa, odhalování perspektiv a horizontů. Zajímat nás budou také intersubjektivní vlivy ve vzdělávání a výchově. Vše zakončíme jako v předchozí podkapitole zkoumáním toho, jak je tento pilíř zasažen krizí.

²⁰³ BERAN, O. *Náš jazyk, můj svět.*, str. 108

8.2.1 Svět a světy

Přirozený svět je svět, který důvěrně známe prostupováním různých dílčích světů, „regionů“²⁰⁴, jejichž obyvateli jsme. Přirozený svět pak vytváří **pozadí těchto praktických či zájmových světů**, skutečných i virtuálních či fiktivních. Tuto problematiku jsme již naznačili v kapitole věnované Edmundu Husserlovi. Některý svět je vždy aktualizovaný naším zájmem a jednáním v něm, rozvrhováním našich možností, ostatní obýváme potenciálně, mnohdy i neuvědoměle. Martin Heidegger charakterizuje takový svět, vyznačující se jistým souhrnem příslušných jsoucen, takto: „[...] „Svět“ se [...] může stát titulem regionu, který obepíná vždy jistou rozmanitost jsoucna; mluvíme-li např. o „světě“ matematikově, znamená svět region možných předmětů matematiky.“²⁰⁵

Zatímco do některých světů vstupujeme nedobrovolně a získáváme vnucený sociální status a roli, jiné světy obýváme na základě vlastní volby. V prvním případě je to například přechod ze světa dětí do světa dospělých, který se děje na základě biologického vývoje, psychického a sociálního zrání, v ideálním případě podporovaného správně indikovanou výchovou. Z vlastní vůle se stáváme obyvateli světa studentského, sběratelského, sportovního, světa vědy, medicíny, můžeme unikat do světa imaginárního, vytvářet světy fiktivní, ale zpravidla se musíme navracet do světa reálného.

Ve skutečnosti vždy jednáme v souvislosti s druhými lidmi, ne-li přímo v závislosti na nich. Tito druzí mohou být v konkrétní situaci přítomní, či nepřítomní, mohou s námi vstupovat do interakce přímo, či jen hypoteticky. Přirozený svět je vždy ze své nejvlastnější povahy světem sdíleným s druhými.

„[...] aby vůbec mohla „subjektní“ zkušenost světa fungovat, musí být „intersubjektivní“, tj. musí být dána celkem všech (nebo „mnoha“) lidí, a [...] zároveň obsahem této zkušenosti je, že jde o svět společný jednotě (stejným či velmi podobným způsobem pro všechny lidi (nebo pro mnohé)).“²⁰⁶

V každé situaci jej **spoluutváříme** s jinými subjekty vzájemnou interakcí. Naskytá se tak možnost alespoň částečně objektivovat, zobecnit, a tím také objasnit jinak subjektivní procesy a významy našeho vědění v každodenním životě. Druzí slouží jako verifikátory naší zkušenosti se světem.

Z pohledu **sociologie nebo sociální psychologie**, které mají k této problematice ze všech věd nejbližší, je pro každého jedince nejdůležitější co nejintenzivnější sociální interakce.

²⁰⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, str. 86

²⁰⁵ Tamtéž

²⁰⁶ BERAN, O. *Náš jazyk, můj svět.*, str. 85

Největší význam má setkání s druhým tváří v tvář, ve stejném časoprostoru, kdy dochází ke sdílení živé přítomnosti. Každý jedinec zaujímá sice své vlastní „tady a teď“, k jejichž vzájemné konfrontaci při interakci dochází, neboť tato dvě různá „tady a teď“ mohou být připodobitelná, nikdy však totožná, úplně splývající, a to ani empatickým vcítěním se do druhého.

Sociologie zaměřená na teorii sociálních skupin zdůrazňuje, že pro jedince je v životě nejvýznamnější skupinou skupina malá, nejlépe primární a samozřejmě jedinci vlastní, kde se všichni členové vzájemně velmi dobře znají, jsou v intenzivních a častých interakcích, vytvářejí svým jednáním pravidla a normy, které mívají neformální charakter a jsou pro jednotlivé členy snáze interiorizovatelné, stejně jako smysluplný systém sankcí, hierarchie rolí a cesta k naplňování společného cíle.

Dále platí, že čím větší skupina a menší možnost vzájemné interakce mezi členy, tím menší význam pro jedince a vliv na jeho chování. Zvláštní postavení mají v tomto smyslu skupiny referenční, jejichž členem jedinec není, ale přeje si jím být, a proto se chová tak, jako by plnil roli některého z jejích členů, přijímá její normy a pravidla.

Krise přirozeného světa má pak četné spojitosti právě s těmito vazbami, jejich **oslabováním, anonymizací života**, rostoucí osamělostí a **vykořeněností** člověka a s tím souvisí také nárůst sociálně patologických jevů ve společnosti. Pro celkové uchopení tohoto fenoménu se musíme dostat z roviny jednotlivých věd (sociologie, psychologie, pedagogiky...) na úroveň filosofickou. Pokračujme tedy ve zobecňování.

Z hypotetických a reálných skupin předků, současníků a potomků, nejvíce sdílejí naše „tady a teď“ současníci a z nich nejvíce snad vrstevníci, ale ovlivňováni jsme také kulturně-historickými kořeny, tradicemi a zvyky, které přejímáme, pozměňujeme, zachováváme, případně posunujeme do jiné interpretační roviny. Také naše minulost a budoucnost nám pomáhají nalézat své místo v přítomnosti, v přirozeném světě každodenního života. Péči o potomstvo, o výchovu další generace předáváme svůj pomyslný štafetový kolík dál a udržujeme tak nadčasovou intersubjektivitu přirozeného světa.

8.2.2 Fenomenologický pohled

Povšimněme si, jak tato teorie přesně odpovídá Patočkovým třem pohybům existence. V nich hraje také klíčovou roli **společenství**. V prvním pohybu **přijetí** vytvářejí lidé z primární skupiny ono zázemí, které prožíváme jako domov. Ve druhém pohybu přebírá opět společenství roli těch, jejichž **odpor** je třeba překonávat, s nimiž lze soupeřit a utvrzovat je o své ceně. Také ve třetím pohybu lidské společenství spolupůsobí, totiž **svou nepřítomností**, zoufalým pocitem ztráty všech opor. Intervenuje do všech pohybů prostřednictvím naší zkušenosti a zvyku, mobilizuje naše schopnosti adaptability v novém prostředí, v nových situacích, včetně těch bezprecedentních.

Problematicke intersubjektivita se z námi sledovaných autorů nejvíc věnoval **Edmund Husserl**. Zejména **V. meditace Karteziánských meditací**, nazvaná „*Odhalení transcendentální sféry bytí jako monadologické intersubjektivita*“, je přímo zaměřena na toto téma. Přirozený svět je světem naší spolu-zkušenosti. Avšak zkušenost druhého nikdy nemůže být zcela identická se zkušeností mou, neboť já a druhý představujeme dvě různá „tady a teď“. Druhého tedy přijímám jako někoho, u koho tuším, že prožívá svět podobně, ale je pro mne zcela nemožné se jakoukoliv technikou, včetně maximálně možného vcítění, s tímto cizím, „druhým já“ identifikovat. Husserlovi vykladači si zde všimli zjevného paradoxu:

„[...] *sféra toho, co je mi vlastní* [...] *primordiální sféra* [...] Těmito výrazy rozumí Husserl na jedné straně *sféru nejpůvodnější myslitelné samodanosti, která nesmí být v žádném případě chápána jako solipsistická sféra, avšak na druhé straně nazývá „sférou toho, co je mi vlastní“ občas i něco jako solipsistickou sféru ve smyslu takové vrstvy zkušenosti, která předchází zkušenosti druhého a která tuto vrstvu jakožto spodní vrstvu funduje.*“²⁰⁷

Intersubjektivita souvisí v Husserlově teorii s intencionalitou. Člověk je intencionálně zaměřen na svět i na tato druhá já. **Monadické ego**, mé vlastní v epoché maximálně zredukované já, tuto všestrannou intencionalitu zahrnuje, zpočátku je však druhé já metodologicky vyloučeno. Přesto má ve výsledku sloužit jako verifikátor, jak už jsem výše zmínila.

To znamená, že jeho prostřednictvím ověřujeme výsledky své intencionality jakožto „**spolumíněné**“ s druhými monadickými egy, a tím získáváme představu o objektivně daném světě, přesněji řečeno fenomén tohoto světa, transcendentální korelát zkušenosti, konstruovaný takto intersubjektivním **transcendentálním ego**. Teprve díky zkušenosti

²⁰⁷ BERNET, R. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla.*, str. 13

transcendentálního ego s přirozeným světem získávám představu o zkušenosti druhého já.²⁰⁸

Husserl o tom přesněji říká:

*„V této význačné intencionalitě se konstituuje nový smysl bytí, který překračuje mé monadické ego v tom, co je mu vlastní, zde se konstituuje ego nikoliv ve významu **já sám**, nýbrž **ego zrcadlící se** v mém vlastním já, v mé monádě. Avšak druhé ego neexistuje naprosto a není vlastně samo dané, nýbrž je konstituováno jako alter ego (příčemž to ego, naznačené výrazem alter ego, jsem já sám v tom, co je mi vlastní). Druhé já poukazuje svým konstituovaným smyslem na mne samotného, na mé původní a vlastní já, jiné já je zrcadlením mne samotného, a přece vlastně nikoliv zrcadlením; analogon mne samotného, a přece zase nikoliv analogon v obvyklém smyslu.“²⁰⁹*

Tedy toto „druhé já“ nemá zcela samostatnou platnost bytí, není rovno mému vlastnímu já. Představuje mé **alter ego**²¹⁰, mé jiné já, které vždy zůstává vztaženo ke mě. Proto není sféra cizí zkušenosti nikdy tak docela cizí. V teoretickém postoji, jaký fenomenologická epoché představuje, jej musíme vnímat jako vzájemné prolínání, zrcadlení, které je ovšem založeno v činiteli této epoché.

Vztah **ego – alter ego** je jakousi základní jednotkou pro vyšší úroveň intersubjektivních relací v přirozeném světě, které tvoří ono společenství, posléze také vztah k přírodě:

„[...] společenství, které se vlivem zkušenosti o cizím já utváří vzápětí mezi mnou, primordiálním psychofyzickým já, provozujícím svou vládu v mém primordiálním těle a jeho prostřednictvím, a mezi jiným já, zakoušeným v aprezentaci²¹¹; a pak, viděno konkrétněji a radikálněji, mezi mým a jeho monadickým ego. To první, co je konstituováno ve formě společenství a je základem všech jiných intersubjektivních vespolečností, je vespolečnost přírody zároveň s vespolečným cizím tělem a s cizím psychofyzickým já v párování s vlastním psychofyzickým já.“²¹²

Společně konstituujeme smysl intersubjektivně sdíleného světa, ovšem interpretace vnímaného se mohou lišit v závislosti na vnějších podmínkách, předchozích zkušenostech či osobnostním založení a podobně. Pak by bylo nutné vždy znovu provádět transcendentální epoché, abychom se svých subjektivních předsudků zbavili.

Husserlovu koncepci intersubjektivní zkušenosti můžeme porovnat s myšlenkami v **Heideggerově díle Bytí a čas**. Zatímco první jmenovaný redukuje bytí na transcendentální subjektivitu, a intersubjektivitu odvozuje z konstrukcí transcendentálního ego, Heidegger opět vychází ze

²⁰⁸ o této tzv. „transcendentální teorii objektivního světa“ založené na vcítění, neboli „transcendentální zkušenosti cizího“ viz HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*, str. 89 - 93.

²⁰⁹ HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*, str. 91.

²¹⁰ **alter ego** = jiné ego, (jiné já, které mám ve zkušenosti) v souhlasné zkušenosti cizího (transcendentální zkušenost mé fenomenologické sféry) in HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*, str. 88.

²¹¹ **aprezentace** = zprostředkovaná intencionalita zkušenosti cizího, druh spoluzpřítomnění (analogická apercepce) viz. HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*, str. 105.

²¹² HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*, str. 116.

své koncepce pobytu, jehož horizont bytí přesahuje. Pro Heideggera jsou světové fenomény a fenomén světa jako takového **strukturou pobytu**, podmínkou pro autentickou zkušenost.

Heidegger také odlišně chápe **intencionalitu**, pokračujeme-li ve srovnávacích analýzách A. Mokrejše,²¹³ totiž jako „**chování ke jsoucímu**“, a kritizuje Husserlovu transcendentální redukci, která vůbec neumožňuje postihnout podstatu subjektivity a uchyluje se vždy k podobě idealizovaného subjektu. Heidegger k tomu říká:

„Vyjasnění „bytí ve světě“ ukázalo, že zprvu „není“ a ani není dán pouhý subjekt bez světa. A právě tak není nakonec dáno nějaké zprvu izolované já bez druhých. Ale i když „druzí“ jsou tu v „bytí ve světě“ již vždy spolu, [...] nesmí nás toto fenomenální zjištění svádět k tomu, abychom ontologickou strukturu takto „daného“ považovali za něco samozřejmého, co není třeba dále zkoumat.“²¹⁴

V této citaci si můžeme povšimnout jak kritiky vůči Husserlově transcendentální subjektivitě, tak také kritiky vůči descartovskému subjekt-objektovému rozvrhu. Základní výchozí pozice je zkrátka **člověk ve vztahu k Bytí**, teprve posléze můžeme zkoumat, co znamená být ve vztahu a zda je to něčím podmíněno, co znamená být člověkem a co je Bytí. Dostáváme se k dalším otázkám, které řeší autor ve zmiňovaném díle: Jak člověk bytí rozumí? **Co znamená být na světě** (in-der-Welt-sein) a jaké jsou tři základní podoby tohoto typicky lidského pobývání, totiž **autentická a neautentická existence a ontický výskyt**, situovanost ve světě?

Pobyt ve světě v podobě každodenního obstarávání v sobě obsahuje původní otevřenost člověka vůči celku světa, ve skutečnosti má však podobu **spolupobytu**, porozumění ve spolubytí. Jak sám Heidegger vysvětluje setkáváme se s druhými prostřednictvím příručních jsoucen, které nějak svými účely, zhotovením či jinak odkazují na práci, záměry a jiné výpovědi o těchto druhých.

*„I když se faktický pobyt na druhé **neobrací**, domnívá se, že je nepotřebuje, anebo je naopak postrádá, jest ve způsobu spolubytí. Ve spolubytí jakožto existenciálním „kvůli“ druhým jsou tito již odemčeni ve svém pobytu. Tato spolubytím předchůdně konstituovaná odemčenost druhých spoluvytváří i významnost, [...] tj. světskost, a ta je tedy jako taková zakotvena v existenciálním „kvůli čemu“. Takto konstituovaná světskost světa, v němž pobyt bytostně již je, nechává tudíž příruční jsoucno světa našeho okolí vystupovat tak, že zároveň s ním, jakožto v praktickém ohledu obstarávaným, vystupuje spolupobyt druhých.“²¹⁵*

Druhému člověku porozumíme podle Heideggera tak, že se do něj projektujeme, čímž vzniká **dubleta našeho Já** (obdoba Husserlova alter ega). Potřebujeme zkrátka porozumět

²¹³ MOKREJŠ, A.: *Fenomenologie a problém intersubjektivit*, str. 203

²¹⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, str. 146

²¹⁵ Tamtéž, str. 153

tomu, jak druhý rozvrhuje svůj svět a své možnosti v tomto společném světě. Jeho výkony, chování, jednání, výpovědi lze považovat za odpovědi, k nimž je třeba **dohledat otázky**, neboť ty pocházejí z onoho původního svazku s Bytím.

Pro Heideggera je **spolubytí původnější formou** než vztah člověka k sobě samému, tedy než sebezakoušení a sebereflexe. „*Pokud pobyt vůbec jest, je způsob jeho bytí „bytí spolu“*“.²¹⁶ Teprve na základě společné praxe může člověk porozumět sám sobě odvozením z formy spolubytí, která je výsledkem i předpokladem tohoto autentického sebeporozumění jedinice. Tento Heideggerův vzorec závislosti bytí individua na spolubytí je Husserlově koncepci velmi podobný, ovšem v jistém smyslu také **přesně opačný** a šíře chápaný. U Husserla byl naznačen směr od monadického ego k alter egu, v případě Heideggera poznávám svou existenci ze spolubytí.

Jak vlastně vypadá cesta z neautentického spolubytí k autentické otevřenosti, Heidegger bohužel přesněji neobjasňuje. Například Antonín Mokrejš, který ve svém díle *Fenomenologie a problém intersubjektivní* Heideggerovu fenomenologickou ontologii interpretuje, se domnívá, že je tento deficit způsoben příliš jednostrannou koncepcí každodennosti.²¹⁷ Svou teorií se však Heidegger víc než Husserl přiblížil k **asubjektivní fenomenologii**²¹⁸ Jana Patočky, jímž jsme tuto kapitolu otevřeli a k němuž se teď vracíme.

Jan Patočka chápe přirozený svět jako **univerzum**, které není redukovatelné na žádné objektivní ani subjektivní jsoucno, nýbrž je nám **v originalitě dáno** a otevírá podstatu věcí v nekonečném **pohybu** (viz výše teorie o pohybech), který překračuje vše ohraničené a hotové. Tomuto pojetí intersubjektivní, jakožto **sdílenému prostoru**, hloubce, v níž se otevíráme pravdě věcí, které se nám dávají ve své originalitě, se velmi výstižně připojuje také **Radim Palouš**²¹⁹ svým vysvětlením v zásadě dvojího významu předpony „*inter*“, a tím také dvojí rozdílné interpretace pojmu „intersubjektivita“.

„*Inter*“ si můžeme přeložit analogicky k německé předponě (předložce) „*zwischen*“ („mezi“), míněn by pak byl vnější vztah mezi entitami, „čitelný“ navenek, vysvětlitelný pomocí běžných komunikačních vodítek. Ovšem výstižnější pro Patočkovu pojetí by byl překlad analogický k německé předponě (předložce) „*unter*“ („pod“), poukazující na

²¹⁶ Tamtéž, str. 155

²¹⁷ MOKREJŠ, A.: *Fenomenologie a problém intersubjektivní*, str. 209

²¹⁸ V **asubjektivní fenomenologii** nestojí „Já“ na začátku jako descartovský myslící subjekt, nýbrž utváří se až následně, v pohybu vzájemného otevírání a ukazování se člověka a světa, odpovídáním na výzvy věcí a v intersubjektivních vztazích k ostatním lidem a ke svému prostředí; prvotní je však pohyb, který přivádí jsoucna k tomu, aby se ukázala, což opět souvisí s Patočkovou teorií o třech životních pohybech.

²¹⁹ PALOUSH, R.: *Totalismus a holismus*., str. 92

vzájemné ovlivňování, které je zároveň **otevíráním se podstatě skutečnosti**, jakýmsi dialogem v sókratovském smyslu, zázrakem skutečného porozumění.

8.2.3 Asubjektivní fenomenologie a dětský svět

Asubjektivní fenomenologii, vycházející z učení Jana Patočky a z **pedagogiky komunikace Klause Schallera**, rozvíjí ve svém díle *Vom intimen Verhältnis zu den Dingen* Claus Stieve. Zabývá se především přirozeným světem dětí, který ještě není tolik poznamenán objektivacemi jako svět dospělých. U dětí lze sledovat postupné utváření objektivací a všestrannou socializaci do světa dospělých. Důležitá je ovšem právě **asubjektivní povaha dětství**, vztahů dítěte k okolí a postupné zrození subjektu, centra dětského rozvrhování světa.

Člověk získává podle Patočky svou identitu teprve na základě pohybu, z neustálého **stávání se** v jednajících vztazích vůči svému okolí. Tímto prostředím, které by bylo možné nazvat životním prostředím v nejširším slova smyslu, je sociální zázemí, vztahová struktura, která má na naše jednání, zacházení s věcmi, prožívání i sebepojetí celoživotní vliv. Jen v tomto kontextu sociálních vztahů se utváří naše zkušenost. Ukazující se věci vnímáme pod typicky lidským zorným úhlem, dáváme jim lidský smysl, podle něhož pak posuzujeme jejich povahu.²²⁰

Intersubjektivita jako základní rys přirozeného světa, z něhož teprve následně odvozujeme své Já a povahu celé objektivní reality je patrná také v překlenování vědomí toho, že zaujímáme vůči smyslově vnímanému světu **různé perspektivy**. Dítě si může uvědomovat, že za horizontem jeho možností vnímání je svět, který mu jen není aktuálně dostupný. Ví to ze zkušenosti. Zcela jiná perspektiva se mu nabízí, když sedí na zemi, zcela jiná, když si ho někdo dospělý posadí na ramena. A tato různost ukazujících se horizontů se netýká jen smyslového vnímání, nýbrž zkušenosti s přirozeným světem vůbec. Implicitně se promítá neustále do všeho, co děláme. Stieve k tomu říká:

„Normalerweise thematisieren wir nicht, dass wir viele Dinge, über die wir sprechen, grundsätzlich aus verschiedenen Perspektiven erblicken und dass jeder von uns anderes sieht, fühlt und hört (denn auch die Akustik ändert sich ja durch den Ort, an dem man sich befindet). Die Objektivität der Dinge als ein statisches für jeden gleichermaßen erfahrbares Sein hat etwas Illusionäres. Im Verhältnis zwischen dem Kind und Erwachsenen ist dieser Missstand besonders prägend, denn ein Kind bleibt Kind, wenn es sich in die Perspektive des Erwachsenen hineinzuversetzen versucht und umkehrt.“²²¹

²²⁰ STIEVE, C.: *Vom intimen Verhältnis zu den Dingen*. Intersubjektivita se týká zejména kapitola *Das Ding in der Intersubjektivität*, str. 70 – 84.

²²¹ Tamtéž, str. 74. Volný překlad.: „Za normálních okolností neříkáme, že hodně věcí, o nichž mluvíme spatřujeme v zásadně odlišných perspektivách a že každý z nás jinak vidí, cítí a slyší (vždyť také akustické

Při vrůstání a začleňování dítěte do světa a zároveň zpětném působení na tento svět, tedy při prvním a druhém Patočkově pohybu, nebo sociologicky vyjádřeno bilaterálním procesem celoživotní socializace, nebo chcete-li heideggerovsky v dialogu člověka a světa, v odpovídání na výzvy věcí, hraje hlavní roli **proces učení**. Proto se problematika intersubjektivní úzce váže k vývojové psychologii, pedagogické psychologii a samozřejmě také k filosofii výchovy.

Učení nemusí být vůbec záměrným pedagogickým procesem s pevně stanovenými cíli a metodami, naopak může probíhat zcela nevědomě na základě naší každodenní zkušenosti s intersubjektivním světem. Náš asi nejvýznamnější dětský psycholog Zdeněk Matějček je přeci znám svým výrokem, že nejvíc vychováváme v těch chvílích, kdy vůbec nevychováváme, v našich i nezáměrných projevech vůči dítěti, jiným lidem a okolnímu prostředí. Děti nás pozorují a učí se napodobováním, z důkladného sledování si utváří postoje ke světu.

Fenomenologicky pochopeno, děti nějak rozumějí našemu rozvrhování světa, odvíjejí svou existenci, svůj vztah k Bytí, ze spolubytí s námi a utvářejí ji v závislosti na svém okolí. Podle Jana Patočky i Klause Schallera vzniká učení vždy v **neustálém komunikačním procesu**, kde učícího se člověka přesahuje celek světa, o kterém bude řeč v dalších kapitolách.

Dětský svět, intersubjektivita mezi dospělými a dětmi i jinými skupinami lidí, kteří jsou na světě významně jinak než většina dospělých, se otevírá důležitá oblast, která nás přivádí ke zpochybnění vlastních představ o světě a je výbornou **příležitostí k provedení fenomenologické epoché a získání přístupu k přirozenému světu**.

8.2.4 Krize intersubjektivní

Ještě zbývá poukázat na to, jak tento pilíř přirozeného světa pozvolna podlamuje krize. Zdůrazňováním **role individua** v době od descartovského subjekt-objektového rozvrhu světa, jímž je poznamenáno celé období moderny a také naše současnost dochází ke ztrátě intersubjektivních vazeb a k jejich přetrhávání. Současný člověk je sám sobě pánem, jeho výchova vede k přiměřenému až nadměrnému sebevědomí, k používání ostrých loktů,

podmínky se liší v závislosti na místě, kde se člověk nachází). Objektivita věcí jako statických, každým stejně zakoušených jsoucím je čímsi iluzorním. Ve vztahu mezi dítětem a dospělým je tento nesoulad zvlášť výrazný, neboť dítě zůstává dítětem, i když se pokusí zaujmout perspektivu dospělého a naopak.“

k sebeprosazování a k sebeprodávání, což není v podstatě nic jiného než pohled na sebe jako na věc, která má čistě užitkovou hodnotu. Žádoucí je **absolutní soběstačnost a samostatnost**. Role individua převládá nad rolí skupiny či jednotlivých primárních vztahů.

Negativní dopady v běžném životě na sebe nenechaly dlouho čekat. Tyto faktory přispívají **k nepevnosti mezilidských vztahů** a k jejich zpovrchnění, k rozpadům rodiny, častější rozvodovosti, neochotě věnovat se někomu jinému, podřizovat svůj život potřebám dětí a jiných členů rodiny, o které by bylo třeba pečovat. **Člověk spoléhá jen sám na sebe**, vzrůstá nedůvěra vůči vztahům a společně s ní také lhostejnost vůči druhým.

Od renesance probíhá tento **emancipační přerod člověka** ruku v ruce s vědeckými vynálezy a stále se šířící sekularizací. Výsledkem je naprostá **ztráta transcendence**, pocit osamělosti, opuštěnosti, bezradnosti, nárůst depresivity, neboť člověku chybí veškeré opory a motivační zdroje, které dříve míval v druhých lidech, bohu, celku světa. Ale tomu se budeme věnovat až v dalších kapitolách.

8.3 Jazyk

Jazyk je klíčem k poznávání přirozeného světa člověka. Prostřednictvím jazyka jsme schopni poznávat každodenní svět, v němž žijeme, i sami sebe, naše myšlení. Vracíme se znovu k tomu, co jsme již naznačovali v úvodní kapitole k jednotlivým dimenzím přirozeného světa. Jazyk je intersubjektivním výkonem, který zároveň umožňuje intersubjektivní sdílení zkušenosti: „*Svět, o němž filosof vypovídá, je - tautologicky – světem, který vystupuje jako předmět v něčích (cíchkoli, třeba právě filosofových) jazykových vyjádřeních.*“²²² Lidé o sobě musejí mluvit, aby se poznali a aby poznali svět, v němž bydlí.

V této podkapitole se budeme věnovat jazyku jako dalšímu základnímu pilíři, další dimenzi přirozeného světa. Začneme stručným uvedením do jazykové interpretace světa. Pak se, podobně jako v minulé podkapitole a ze stejných důvodů, podíváme na sociologické pojetí jazyka jako nedílné součásti kultury, tedy opět intersubjektivního společenství. Podobným způsobem jako ve fenomenologii je také zde zdůrazňován oboustranný proces působení mezi jedincem a společností.

Následovat bude základní charakteristika logu, klíčového pojmu pro jazyk. Pak se opět pustíme do fenomenologické diskuse. Začneme husserlovským pohledem na jazyk jako prostředí, heideggerovskou řečí jako domem Bytí a skončíme dvojím pojetím jazyka u Jana

²²² BERAN, O. *Náš jazyk, můj svět.*, str. 47

Patočky. V souvislosti s fenomenologickým pojetím navážeme představením úsilí genderově orientované lingvistiky. Vše zakončíme poukazem na rozměr napadení tohoto pilíře krizí.

Nejprve se tedy věnujme **jazykové interpretaci světa**, kterou jsme tuto podkapitolu již otevřeli. I. Vaňková charakterizuje jazykový obraz světa následovně:

„V jazyce je totiž obsažena interpretace skutečnosti (nikoliv její zrcadlový „odraz“), souhrn - nebo spíš struktura soudů, které jsou vlastní určitému lidskému společenství. Mohou to být soudy buď fixované v samotném jazyce (v jeho gramatických formách, ve slovníku, frazeologii, v příslovích, ve všeobecně známých textech – folklor, sdílené umělecké texty, populární písně, vtipy, slogany), anebo jsou v jazykových vyjádřeních a textech pouze implikovány a lze je z nich na základě studia interpretovat.“²²³

Jazyk se od narození učíme poznávat jako prostředí zděděné od minulých generací a učíme se v něm orientovat. Sociologicky to znamená, že si osvojujeme ony společenské jazykové konvence podobným způsobem, jako poznáváme kulturu v procesu enkulturace, normy a hodnoty společnosti, do níž se celoživotně socializujeme.

Učení se jazyku je v podstatě jednou z hlavních složek socializačního procesu. K jazyku přistupujeme jako k vnějšímu donucovacímu prostředku přejímání společenských vzorců. Jazyk nás tímto způsobem nenápadně vychovává, působí velmi důkladně, aniž bychom si toho byli mnohdy vědomi.

Stejně jako je socializační proces oboustranný, dochází ke změnám a vzájemnému ovlivňování směrem od společnosti k jedinci i od jedince ke společnosti, ovlivňuje také člověk používáním jazyka jeho povahu. Fenomenologicky lze tyto jazykové funkce vysvětlit spíš jako **výsledek intersubjektivního působení** a kontaktu člověka s kontextem všech jsoucen, tedy s přirozeným světem, **s Bytím**.

„[...] je-li intersubjektivita neodmyslitelná od vzájemných interakcí mezi těmi, kdo ji tvoří, jsou pak tyto interakce ve své podstatě jazykové, a tedy i sama intersubjektivita (lidstvo) je „společenstvím jazyka“. Obraz světa, jak je nám dán, který nutně sdílíme, tedy sdílíme v jazyce / pomocí jazyka / skrze jazyk – v různých jazykových vztazích ke „světu“ a k „druhým lidem“ (v různých „jazykových hrách“).“²²⁴

Jazyk se rodí, stává, proměňuje, vyvolává apod. na základě proměn intersubjektivit, která vytváří společný prostor pro všechny činné subjekty, za jehož fungování se tak stáváme bytostně zodpovědní. **Svoboda spolutvorby** člověka zavazuje poutem zodpovědnosti. I. Vaňková tento proces charakterizuje následovně:

²²³ VAŇKOVÁ, I. *Nádooba plná řeči.*, str. 58

²²⁴ BERAN, O. *Náš jazyk, můj svět.*, str. 107

„[...] přirozený svět (tak jako ruku v ruce zároveň s ním i „přirozený jazyk“) se později dílem (i) našeho konání stává, tj. že se i my osobně stáváme spoluzodpovědní za jeho bytí a fungování – za to, že jeho „přirozenost“ zůstane v nedeformované podobě zachována a předána: že do ní budou průběžně vrstvit a spolutvořit ji i další (a že o ni pokud možno nikdo nepřijde).“²²⁵

Již antický výraz **logos** vyjadřoval smysluplné propojení myšlení a řeči, provázanost člověka s celkem světa těmito dvěma způsoby, které jsou od sebe jen těžko oddělitelné. Díky logu je člověk schopen racionálním způsobem pronikat do řádu světa a sdílet své poznání s druhými lidmi, tedy komunikovat a komunikací potvrzovat toto společné sdílení, přijímání téhož a tím také upevňování vazeb lidského společenství.

Dochází tak k intersubjektivnímu sdělování o sdílení společného přirozeného světa, uchování významů a zkušeností v paměti jedinců. Pohybujeme se tedy v jakémsi začarovaném kruhu vzájemných vazeb a vztahů mezi jazykem, světem a společenstvím. Patočka ve svém díle Sókratés píše, co vše na nás prozrazuje řeč a kam nás vedou slova, díky nimž si uvědomujeme **své bytí v pravdě**:

„[...] jací jsme, tak mluvíme, [...] někdo sám před sebou skrývá vnitřní prázdnotu v hlasitém projevu, v zastrašování druhých posměšky, v příválu řeči, v dlouhých triádách, které jsou určeny k tomu, aby druhým imponovaly, [...] aby žádná pochybnost a žádná otázka neskočila řečníku do řeči – [...] slovo udává i opačnou cestu: nikoliv jen od jsoucna ke kladu, který je zahaluje, nýbrž i obráceně, od zahalení k pravdě.“²²⁶

Kdykoliv na kohokoliv promlouváme, s kýmkoliv se pokoušíme nějakým způsobem navázat kontakt (třeba i neverbálně), děláme to vždy proto, že předpokládáme, že nám rozumí, ať už jsou naše komunikační záměry poctivé, či lstivé, ať se chceme vzhledem ke druhému vyjádřit kladně, či mu třeba ublížit. Můžeme se mu dokonce snažit naznačit, že jej za člověka či za myslící subjekt nepovažujeme, že do našeho společenství nepatří.

Oslovovaným protějškem dokonce nemusí být nutně člověk, mohou jej pro promlouvajícího představovat věci, bůh, živočichové, nemluvnata, cizinci, jejichž řeč neznáme, a jiní. Ovšem oslovujeme-li je, snažíme-li se s nimi navázat kontakt, pohlížíme na ně jako na **subjekty, které nám mohou rozumět**. Jazyk v nejširším možném pojetí je totiž tím, co mají i velmi různé subjekty společné.²²⁷

²²⁵ VAŇKOVÁ, I. *Nádoba plná řeči.*, str. 22

²²⁶ PATOČKA, J.: *Starost o duši*, in Sókratés., str. 112

²²⁷ BERAN, O. *Náš jazyk, můj svět.*, str. 106

8.3.1 Fenomenologický pohled

Podívejme se nyní ve stručnosti na to, jak se jazyk promítl do konkrétních koncepcí fenomenologické filosofie. Tímto problémem se zabýval Jan Patočka v díle *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Husserlův postoj k jazyku zde formuluje v souvislosti s rozбором jeho teorie vnímání a intencionality.

„Husserl vychází z určitého modelového fenoménu, který je mu vzorem pro pochopení vnímání. On o tomto modelu nemluví. Vzor, kterým se řídí v celé své filosofii, je jazyk. V jazyce máme útvary: fonémy, celky fonémů – slova, celky slov – věty. Pomocí nich se dorozumíváme, ale přitom u nich svou myslí nejsme. Jazyk je průchozí, průhledné prostředí, skrze které se zjevuje něco dalšího. Jazykové útvary jsou jakoby oživeny něčím, co se jich zmocňuje a co skrze ně směřuje dál k něčemu jinému. Svou myslí jsem u toho, o čem mluvím, ne u slov. Podobně je tomu ve vnímání.“²²⁸

Edmund Husserl využívá jazyk a jeho funkce jako jakýsi vzor a zároveň podmínku pro fenomenologickou zkušenost se světem. Jak vyplývá z té předchozí citace, **jazyk je prostředím**, prostřednictvím něhož se něco děje. Podobně jako v případě procesu vnímání, kdy zachycujeme smysly prvky světa, jednotliviny, ale o svých celistvých vjemech přemýšlíme a dále je reflexivně zpracováváme v intersubjektivních významových souvislostech. Skrze vjemy v procesu vnímání se nám věci dávají v originále a díky jazyku si tuto základní danost věcí uvědomujeme.

Opět jen velmi stručně doplním toto fenomenologické konstatování závěry I. Vaňkové, která nachází paralelu mezi **kognitivně pojatou sémantickou analýzou a fenomenologickou analýzou** (jinými slovy metodou fenomenologické epoché). Sémantická analýza „[...] *poukazuje prostřednictvím významových struktur „slov“ (ale také gramatických a jiných jazykových jevů), jak jsou, tj. jak se v této perspektivě dávají spatřit, tj. prožít a reflektovat „věci“.*“²²⁹

Spolupráce fenomenologie a jazykovědy by mohla přinést své ovoce. Význam slova by tak podle názoru této autorky mohl stát na počátku fenomenologického zkoumání, neboť z něj lze vyvozovat, jak se v nereflektovaném předporozumění vztahujeme k věcem a světu jako celku.

Martin Heidegger se zamýšlí nad jazykem a řečí opět s ohledem na jejich ontologické vazby a zakotvenost člověka ve světě. Poukazuje na to, jak myslíme v pojmech a vyjadřujeme se ve slovech, jimiž popisujeme a hodnotíme svět, naše intersubjektivní vztahy i každodenní obstarávání. Díky řeči jsme schopni uvědomit si, kdo jsme, a sdělit to ostatním, tedy společně

²²⁸ PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, str. 89

²²⁹ VAŇKOVÁ, I. *Nádoba plná řeči*, str. 28

s nimi utvářet a vymezovat člověka jako takového. Tím, co spojuje člověka s Bytím, je myšlení. Právě myšlení představuje ono transcendentní posvátné v nás, darované od Bytí.

„Myšlení koná, pokud myslí. Toto konání je bezpochyby tím nejjednodušším a zároveň nejvyšším, neboť se týká vazby bytí k člověku. Veškerá činnost však spočívá v bytí a obrací se ke jsoucnu. Myšlení se naproti tomu nechává vystavovat nároku bytí, aby vyslovilo jeho pravdu. Myšlení toto ponechávání naplňuje.“²³⁰

Podobně jako starověcí filosofové koncipovali obraz člověka - bytosti myslící, reflexí a sebereflexí vymezující své místo mezi ostatními jsoucnými, z Heideggerových úvah vyplývá obraz „*bytosti mluvící a naslouchající*“, podobný aristotelovskému vymezení člověka „*zoon logon echon*“. Člověk má dar slova, sdělování, naslouchání a porozumění, díky kterému poznává logos, řád světa, svůj transcendentální přesah k celku tohoto světa.

Mluvíme neustále, v bdělém stavu i ve snu, při práci i nečinnosti, s druhými i o samotě ve svých vnitřních monologích, úvahách, při rozhodování. Mluvení je neoddělitelně spjata s naším vědomím a sebevědomím. Máme dar řeči, která je „*domem pravdy bytí, jenž byl bytím v události uvlastněn a z něho utvořen*.“²³¹

V následující citaci jsme svědky Heideggerova pokusu vymezit **bytnost řeči**. Řeč jako řeč bytuje tak, že **mluví**. Ve svém bytování není řeč lidskou činností ani výrazem člověka. Ona je celkem, k němuž člověk vlastní aktivitou proniká.

„Řeč je: řeč. Řeč mluví. Odvážíme-li se pádu do propasti, která je touto větou vyslovena, nezřítíme se do prázdna. Padneme do výše. Její výsost otevírá hlubinu. A obě vyměřují místo, kde bychom rádi zdomácněli, a našli tak příbytek pro bytování člověka. Přemýšlet o řeči znamená: dostat se nějakým způsobem k tomu, jak a co řeč mluví, aby se její mluvení událo a uvlastnilo jako to, co skýtá příbytek pro vlastní bytování.“²³²

Bylo by možná vhodné pokusit se ujasnit vztahy mezi používanými pojmy, neboť mluvíme jedním dechem o jazyku a o řeči. Vyjdeme-li pouze z toho, k čemu dospívají Husserl s Heideggerem, můžeme se pokusit tyto dva pojmy propojit. O jazyce jsme mluvili jako o intersubjektivním prostředí, které něco umožňuje, skrz které k nám něco přichází. Tím, co k nám tímto prostředím přichází, je právě **řeč, která jazyk existenciálně-ontologicky zakládá** a spolu s naladěním na Bytí či rozuměním patří jakožto původní existenciál k našemu Dasein.²³³

²³⁰ HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, str. 7

²³¹ Tamtéž, str. 11

²³² HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*, str. 49

²³³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, str. 193

Toto propojení řeči, Bytí a lidského Dasein trefně vystihl Martin Heidegger v následující příměru: „Řeč je řečí bytí, stejně jako oblaka jsou oblaka nebe. Myšlení vytváří svou promluvou nepatrné brázdy v řeči.“²³⁴ Na rozdíl od řeči považuje jazyk za jsoucno, ke kterému se intersubjektivně vztahujeme, a ke vztahu jazyka a řeči říká:

„Vyslovená řeč je jazyk. Tento soubor slov, který je vlastním „světským“ bytím řeči, je tedy nitrosvětské jsoucno, podobně jako jsoucno příruční. Jazyk lze rozdrobit do vyskytujících se slov–věcí. Řeč je existenciálně jazyk, poněvadž jsoucno, jehož odemčenost významově artikuluje, má způsob bytí vrženého, na „svět“ odkázaného „bytí-ve-světě.“²³⁵

Jazyk a řeč ve způsobu, jakým k sobě neoddělitelně patří, mají tedy povahu profánně-sakrální. Představují naše každodenní zázemí, jsou přirozenou a nutnou **součástí našeho pobytu, a zároveň naším transcendentálním přesahem k celku**, jehož dimenze vždy nějak otevírají. Obdarovávají člověka nenahraditelným pocitem intimity, důvěrnosti, klidu a bezpečí. Jak bude dále patrné, tato základní dvojice jazyka a řeči také souvisí s autentickou a neautentickou podobou pobytu. Heideggerovsky umožňuje řeč vykonat hlavní poslání pobytu člověka na světě – uvlastnit čtveřinu.

Mluvení řeči můžeme zkoumat nejlépe v dokonání tohoto aktu mluvení, to znamená ve vyřčeném, což není, jak se brzy ukáže, totéž co pojmenované, definované. Ryze vyřčenou podle Heideggera je zdařilá báseň. Heideggerova preference poezie před prózou je zřejmá a má své opodstatnění.

Především využívá obraznosti, významové vrstevnatosti básně, estetickou dokonalost spojenou s emocionální naladěností, harmonií celku, který je atemporální, nezakotvený v konkrétním tady a teď a umožňuje vyvstávat **možnému přítomnému v jeho přítomnosti** (tak jako celek bytí umožňuje vyvstávat jsoucnum, tak jako je svět svázán s věcmi) a v neposlední řadě je báseň poněkud skoupá na slovo.

V básni je stále napětí toho, co není vyřčeno, takže vnímáme kontext jednotlivých jejích dílčích textů mnohem intenzivněji. V básni se objevuje tedy nejen jazyk, ale také řeč **v nevyřčeném**. Báseň dokáže člověka přivést k mlčení, v němž promlouvá řeč, jak o tom svědčí následující citace:

„V mnohomluvnosti není ani sebemenší záruka, že prohloubí porozumění tomu, o čem je řeč. Naopak: rozvleklé mluvení [...] zakrývá; zjednáva o tom, čemu se má rozumět, jasnost pouze zdánlivou, jež charakterizuje nesrozumitelnost triviality. Mlčet však neznamená být němý. [...] Jen v pravém mluvení

²³⁴ HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, str. 52

²³⁵ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. str. 194

*je možné mlčení ve vlastním smyslu. Aby mohl pobyt mlčet, musí mít co říci [...], to znamená vládnout autentickou a bohatou odemčeností sebe sama. Pak mlčení promlouvá a umlčuje „řeči“.*²³⁶

Člověk mluví tím, že řeči naslouchá, totiž naslouchá její vztahové výzvě, a odpovídá, čímž neustále potvrzuje tento vztah. Dostáváme se ke stejnému cyklu jako v případě Husserla. Řeč, nejlépe vyjádřená formou básně, otevírá prostor, ve kterém člověk bydlí. Řeč je kontextem všech textů, které běžným vyjadřováním vytváříme.

Opět se zde ukazuje, jak odlišný kontext poskytuje přirozený jazyk ve srovnání s jazykem vědy. Povšimněme si, jak nápadně se problematika jazyka v Heideggerově podání podobá jeho úvahám o technice, kterou jsme zmínili při rozboru základních filosofických problémů Martina Heideggera souvisejících s problematikou přirozeného světa.

Kontext vědecké teorie činí z věcí „*ve všem všudy lhostejné předměty*“²³⁷, abstrahování a generalizace, které z původního významu slova v přirozeném jazyce učiní termín, ubírají cosi podstatného z jejich jsoucnosti a činí z nich pouhé objekty naší racionální manipulace. Zatímco v přirozeném jazyce se odráží to, **jak se nám věci ukazují**, jak vystupují z tohoto společného kontextu, jak se slova vymezují v horizontu jazyka, podle toho, jak nás celek bytí oslovuje a jak se k němu intencionálně vztahujeme. Přirozený jazyk je v zásadě mnohoznačný a metaforický, čímž se opět dostáváme k básnické povaze našeho pobytu na světě.

Neautentický způsob každodenního intersubjektivního pobytu je charakteristický proměnou původní řeči v „řeči“ (Gerede)²³⁸, které již zmiňovala jedna z předchozích citací, kde bylo řečeno, že promlouvá-li mlčení, umlčuje „řeči“. Sám autor hned v úvodu kapitoly zdůrazňuje,²³⁹ že si pod tímto označením nemáme představovat nic pejorativního a odsouzení hodného.

„Řeči“ jsou výrazem veřejného mínění, intersubjektivním výkladem pobytu, který je právě **přimknut ke jsoucům**, a tím uzavřen ve světě. G. Figal interpretuje Heideggerovy myšlenky o „řečích“ následovně:

„„Gerede“ ist die Rede im Kontext des Geredeten, und zwar so, daß auch das stille Reden mit sich selbst eingeschlossen ist. [...] „Gerede“ muß nicht „Geschwätz“ sein. Vielmehr ist etwa auch jede terminologische Rede immer in der Gefahr, zum Gerede zu werden, weil Termini oft abkürzende Bezeichnungen für komplexe Zusammenhänge und Sachverhalte sind und es bei ihrer Verwendung

²³⁶ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, str. 197; pojem „řeči“ bude vysvětlen dále.

²³⁷ HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, str. 35

²³⁸ Této problematice se M. Heidegger věnoval v díle **Bytí a čas** §35. Kde jsou „řeči“, zvědavost a dvojznačnost dávány do souvislosti s typickými projevy neautentické existence.

²³⁹ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, str. 200

nicht immer möglich ist, die angesprochenen Zusammenhänge und Sachverhalte genau zu durchdenken.“²⁴⁰

G. Figal také dodává, že „řeči“ jsou typické pro sofistické rétorické mistrovství v přemlouvání a dokazování ve snaze dát najevo všeznalectví, které souvisí také s oněmi dalšími dvěma fenomény neautentické existence, totiž se **zvědavostí** a **dvojznačností**, o kterých budeme mluvit ještě později v dalších kapitolách.

Zatím je však jasné, že „řeči“ nemají nic společného s pravým porozuměním, naopak jsou často jeho překážkou, protože nevycházejí od věci samé, ale naopak utvářejí systém řečeného, v němž se jejich veškeré výklady udržují a pohybují ve vzájemných odkazech, což pak působí jako **všeznalectví**, ačkoliv ve skutečnosti je spíš mluvením o již řečeném, respektive podsouváním **zdánlivého za skutečné**, pouhého mínění na místo skutečného vědění.

Toto udržování se v řečeném známe nejen z práce s vědeckou terminologií, ale také z problematiky mýtů a samozřejmě z rétoriky nejrůznějších ideologií. Například za minulého režimu znal kompletní Marxovu filosofii jen málokdo, zato všeobecné povědomí o budování socialismu a vize o šťastných komunistických zítřcích kolovaly mezi lidem a určovaly způsob jejich každodenního pobytu, včetně toho, o čem se má a nemá mluvit, co si myslet, oč usilovat.

Na oficiálních i neoficiálních textech z té doby, můžeme vysledovat velmi výraznou vzájemnou podobnost, objevují se v nich stále tatáž kliše. Pokud by si někdo dal tu práci, nepochybuji o tom, že by odraz podobných „řečí“ našel i v současnosti, jen by tentokrát svědčily o Dasein v našem současném společenství a jeho mechanismech, které by zároveň spoluvytvářely. Jak „řeči“ vznikají a jak se v intersubjektivní zakotvenosti našeho pobytu **udržují a šíří**, se pokouší Martin Heidegger vysvětlit v následující citaci:

„Vzhledem k průměrné srozumitelnosti, která je v mluveném jazyce při jeho sebevyslovování již obsažena, je možno sdělované řeči veskrze rozumět, aniž by si naslouchající musel osvojit původně rozumějící bytí k tomu, o čem je řeč. Nerozumíme ani tak jsoucnu, o kterém se mluví, nýbrž posloucháme už jen řečené jako takové. Tomu rozumíme, ale tomu, o čem se mluví, rozumíme jen přibližně, povrchně; míníme totéž, poněvadž tomu, co je řečeno rozumíme všichni v téže průměrnosti. [...] A protože mluvení ztratilo své primární bytostné sepětí se jsoucнем, o němž je řeč, případně

²⁴⁰ Volný překlad: „Řeči“ jsou řeč v kontextu toho, o čem se mluví, a to tak že zahrnují i promlouvání k sobě samému v duchu. [...] „Řeči“ nemusejí být „planým žvaněním“. Mnohdy je také každá terminologická řeč v ohrožení, že se stane těmito „řečmi“, protože termíny jsou často zkrácenými označeními pro komplexní souvislosti a stavy a při jejich použití není vždy možné přesně promýšlet tyto souvislosti a stavy.“ in: FIGAL, G.: Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit, str. 176 - 177

*k němu nikdy nedospělo, nesdílí se tak, že by si toto jsoucno původním způsobem osvojovalo, nýbrž tak, že řečené omílá a šíří.*²⁴¹

Podle **Jana Patočky** má jazyk v zásadě dvojí povahu, naznačovanou již v úvodu této kapitoly. Je to **výtvor lidského společenství**, z generace na generaci předávaná a přeměňovaná konvence, společenská instituce, neustále dotvářený výsledek dlouhodobé intersubjektivní aktivity, ale zároveň **i síla**, která nás ovládá, prostřednictvím níž se nám ozývá celek světa, kterému jsme podrobeni.

Abychom se opravdu dorozuměli, musíme přijmout a dodržovat obecně platná pravidla, která jsou odrazem pravidel celku světa, jakýchsi transcendentálií, jež určují povahu bytnosti. Tímto vymezením stojí nejmladší ze zmiňovaných filosofů kdesi uprostřed, mezi husserlovskými a heideggerovskými představami o jazyce a řeči.

Z citací v této kapitole také vyplývá, jak důležitou roli může sehrát a sehrává jazyk v Patočkově **prvním pohybu**. Právě jazyk, mateřština, bytostně patří k domovu, spoluutváří ho a přenáší na cesty do ciziny. Intervenuje všude tam, kde člověk vykonává druhý a třetí pohyb. Jazyk je tedy součástí celého soukolí pohybů existence a platí v něm **reciproční vztah**: nejenže jazyk je výtvorem člověka, ale také člověk je utvářen jazykem.

Jestliže jsme na začátku této kapitoly označili jazyk jako **klíč k přirozenému světu**, klíč k celku světa, pak právě v lidské aktivní snaze ovládnout potřebné jazykové normy a kompetence k dorozumívání, které umožňují jak akceptaci ze strany společenství, tak své potvrzení vlastní pozice ve druhém pohybu obrany, je hlavní předpoklad pro otevřenost třetího pohybu a pro cestu k celku světa ve třetím pohybu.

²⁴¹ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas.*, str. 201

8.3.2 Genderově orientovaná lingvistika

Na začátku této práce jsem se hodně věnovala mýtu a archetypálním základům ženství a mužství. Poukazovala jsem na rozdílnost v rozvrhování světa u obou pohlaví a považuji za velmi důležité tuto rozdílnost, jinakost v naší zkušenosti se světem respektovat.

Asi se shodneme na tom, že by nikomu neměly být jeho možnosti vztahu k celku světa nějak upírány, uzavírány, znemožňovány. Rozhodně by to pak na jedince mělo všestranně škodlivý vliv, který by se mohl zcela neuvědoměle promítnout do nejrůznějších oblastí celého společenství, jak se v této práci snažím prokazovat. Podívejme se tedy, jak se genderová problematika projevuje v jazyce.

Feministicky orientované lingvistice například vadí používání tak zvaného **generického maskulina v plurálu** (tj. mužského rodu v množném čísle pro označení heterogenní skupiny, zastoupené příslušníky obou pohlaví). Názorným příkladem může být v češtině či angličtině výraz „*vědci*“, „*učitelé*“ (v tomto případě je dokonce generické maskulinum v příkrém rozporu s realitou feminizace školství).

Představitelé tohoto směru se snaží do běžného vyjadřování, a zvláště do mediálně produkovaných textů prosadit přesnější, genderově rovnocenné vyjadřování typu „*vědci a vědkyně*“, „*učitelé a učitelky*“, „*příslušníci a příslušnice*“, „*představitelé a představitelky*“, které je obvyklé například v němčině.

Generické maskulinum vychází z následujícího předpokladu. Slovo gramaticky mužského rodu je považováno za tvar základní (generický), bezpříznakový, má slovníkovou platnost jako typ, přechýlené slovo ženského rodu je příznakové, odvozené.

Jestliže přiznáme jazyku funkci pouhého nástroje dorozumívání, pak se musíme smířit s tím, že podléhá jisté ekonomizaci vyjadřování a používaný **gramatický rod** většinou již neodpovídá **rodu přirozenému** v takové míře, jako tomu bývalo v dobách, kdy ještě neexistovalo tolik slov daného jazyka (lze si to ověřit prakticky v jakémkoliv přirozeném jazyce) a pro příslušníky obou přirozených rodů se užívala odlišná lexika typu: *otec – matka*, *bratr – sestra* apod., kde byla obě slova příznaková a jejich rodově bezpříznakovou formou byl výraz *rodiče* či *sourozenci*.

Právě nárůstu počtu slov a přirozené snaze **zjednodušit vyjadřování** v maximální možné míře je přičítán přechod ke generickému maskulinu a přechylování femininních forem typu: *student* (gramaticky bezpříznakové pro obě pohlaví a zároveň označující příslušníka přirozeného mužského rodu) – *student-ka* (s rodovým příznakem).²⁴² Ještě výraznější příklad

²⁴² Černý, J. *O vzniku a vývoji gramatických kategorií*, str. 207 – 222

nabízí angličtina, kde výraz označující *muže* (*man*) je zároveň výrazem pro označení *člověka* a z této základní formy je pak odvozené slovo *žena* (*wo-man*).²⁴³

Ovšem zároveň si musíme přiznat onu **druhou funkci jazyka**: vliv vyjadřování, obsahu sdělování na naše podvědomí, myšlení, stereotypy v posuzování a rozvrhování světa a následného jednání v přirozeném postoji. Stylisticky neutrálních, bezpříznakových slov bychom našli poměrně málo.

Do vrstvy spisovné češtiny neustále pronikají výrazy knižní i obecně české, protože mluvčí nemá k dispozici neutrální lexikum. Fenomenologie se snaží upozornit na to, že v běžném životě (v přirozeném postoji) není pro lidi zdaleka tak důležité, jaké věci doopravdy jsou, jako spíše to, jaké si myslíme, že jsou, protože na základě těchto předsudků také jednáme. A v tomto směru chápu obavy feministického proudu lingvistiky.

8.3.3 Krize jazyka

Předchozí problematika je přesnou ukázkou projevů krize v jazyce a řeči. Jak nás upozorňuje Martin Heidegger je neoddělitelně spjata s **krizí myšlení a bytnosti člověka**. Starostí a péčí o jazyk pečujeme zároveň o svět v celku, o intersubjektivní společenství, o pravdu, která je nám sdělována a v neposlední řadě sami o sebe, o způsob svého pobývání. Tomu totiž hrozí, že se stane ontickým výskytem na způsob věcí.

O co je vlastně třeba pečovat? Máme chránit svůj jazyk, svou mateřštinu před vlivy cizích jazyků, před tvorbou novotvarů, máme se učit slova již jen velmi zřídka používaná, abychom je zachránili před pádem do zapomenutosti? Nebo máme pečovat o řeč jako takovou?

Slýcháme stížnosti typu, že nejen děti, ale i dospělí lidé málo čtou, a když už čtou, tak dávají přednost brakovým žánrům, bulvárním deníkům apod., že mají velmi omezenou slovní zásobu, že vyslovují nepřesně, stavějí věty ledabyle, mají problémy s porozuměním textům, které se posléze promítají do všedních aktivit každodenního života. Souvisí nějak spolu tyto problémy?

Pokud jde o jazyk, musíme položit také následující otázky. Nebráníme přehnanou péčí uměle jazyku ve jeho spontánním rozvoji ruku v ruce s jeho společenstvím? Neubíráme mu na živelnosti? Jazyk není nic jiného než jazykové společenství lidí, tedy ono intersubjektivní

²⁴³ Někteří lingvisté (např. Kuryłowicz, J.: *Vývoj gramatických kategorií*, str. 63-79) tvrdí, že angličtina gramatickou kategorií rodu, zděděnou z germánštiny, na počátku středoanglického období ztratila (nedokáže již rozlišovat životnost/neživotnost, osobnost/neosobnost, což jí také znemožňuje rozlišovat přirozený rod příslušníků obou pohlaví), ale možná se znovu vyvine.

zázemí. Jestliže je toto společenství interkulturní, disponuje četnými styky s jinými národy, mění se také jazyk, který nabývá mnohem víc interkulturní podoby.

Zahyne-li poslední uživatel nějakého jazyka, což se stává například při živelných katastrofách u národů s malým počtem příslušníků, **mizí s ním také tento jazyk**. Mizí totiž celý svět tohoto společenství. V současné době bývá proto na jazyk pohlíženo pouze jako na **prostředek, nástroj komunikace**, z něhož mizí vše neúčelné.

Jak jsme doložili v minulé části této podkapitoly jazyk podléhá velmi rychle ekonomizaci, aby vyhovoval aktuálním potřebám. Ona již výše zmíněná klišé vznikají opakovaným používáním týchž slov bez ohledu na různost kontextu a svědčí o tom, že kvůli snahám o ekonomizaci jazyka mizí jeho přesnost, trefnost vyjadřování se otupuje. **Člověk přestává rozlišovat a z původního vztahu k řeči se stávají „řeči“.**

Uveďme příklad. Mnoho lidí používá na znamení souhlasu mezinárodně známé slovo „o.k.“. Je to velká výhoda, zvláště když dostatečně neovládáme jazyk země, v níž se nacházíme, protože máme velkou šanci, že nám bude rozuměno. Ovšem málokdo si uvědomí, že to, co zrovna řekl, je ve skutečnosti nějaká zkratka. Alespoň ze psané formy je to dost patrné. Co ale tato zkratka znamená? To už běžný uživatel neví. Mluví a neví, co říká.

Neuvědomujeme si vůbec, jaký **tlak na naše myšlení tyto „řeči“ vyvíjejí**. Jak je postupně deformují tím, že mu stavějí mantinely, v nichž se smí pohybovat. Ztrácíme tak onu již dost vzácnou **schopnost myslet jinak**. Podobný osud jako v předchozím případě čeká mnoho přejatých slov, ale také neologismů, které vznikají v určitém kontextu a šíří se i mimo tyto své původní koncepty. Obecně řečeno, žijeme vlastně v jednom velkém nedorozumění. Kdybychom mu chtěli předejít, museli bychom u každého takto vágně užívaného slova pátrat po jeho etymologickém původu a sledovat jeho vývoj.

Fenomenologie nás učí, abychom si všímali také toho **zdánlivě nepodstatného, neúčelného**, na základě něhož se teprve může něco účelným stát. Toto jazykové společenství totiž plní, jak vidíme z Patočkovy teorie, roli referenta prvního pohybu a už jen z tohoto důvodu je tím nejdůležitějším.

Mateřská role jazyka držela v minulosti nad vodou národy v nejtěžších dobách, nesla v sobě odkaz a sílu našich předků, odhalovala v běžném používání své nejhlubší kulturní kořeny a další živelnosti, které při předmětném způsobu myšlení můžeme nazvat základními hodnotami. Mimochodem právě proto je tak důležité tyto základní hodnoty daného jazyka poznat, chceme-li se naučit cizí jazyk. Nestačí pouze v dané zemi nějakou dobu pobývat.

Tím se dostáváme ke druhé skupině otázek, směřovaných na řeč. Musíme si znovu uvědomit její **propojenost s myšlením**. Tendence vidět řeč pouze z pozice jsoucen vede ke

snaze řeč ovládat, zasahovat do ní, stavět ji na mocenskou základnu. Přitom opět zapomínáme na to nejpodstatnější, co se zdá zcela neúčelné.

V myšlení se děje bytí, bytí je údělem myšlení²⁴⁴, udílí se zde, jeho dějiny přišly k řeči v promluvě myslitele²⁴⁵ a člověk má sdělovat to nejpodstatnější, že je v kontaktu s tímto Bytím, že ek-sistuje. Proto by měl být člověk v dialozích a živých diskusích o důležitých záležitostech velmi opatrný a uvážlivý. Heidegger radí:

„Opatrovat ono udílené myslící promluvy však nezahrnuje pouze to, že se pokaždé rozmyšlíme, co o bytí říci a jak to říci. Zároveň zůstává bytostně k promýšlení, zda to, co má být myšleno, smí být řečeno, nakolik, v jakém okamžiku dějin bytí, v jaké rozpravě s nimi a z jakého nároku. Ono trojí [...] je ve své sounáležitosti určeno ze zákona udílení dějinně bytostného myšlení: síla rozvahy, starostlivost promluvy, úspornost slova. [...] V současné situaci světové nouze je nutností: méně filosofie, ale víc opatrnosti v myšlení; méně literatury, ale více skutečného opatrování litery.“²⁴⁶

Máme mluvit, psát a číst raději méně, zato bytostněji, opatrně asistovat při příchodu pravdy na svět a co nejméně ji vnucovat své představy, zvyky, znalosti apod. S řečí nezacházet jako s příručním jsoucnem každodenní potřeby, ale **setkávat se v ní s Bytím** a pro tento čistý styk provádět transcendentální epoché, která nechá bytí být a myšlení žít v jeho původním živlu.

8.4 Domov

Ve chvíli, kdy něco pochopíme, říkáme: „*Už jsem doma.*“ a chceme tím vyjádřit, že se daný problém stal přirozenou součástí našich dosavadních představ o světě. Zrovna tak věta: „*Chovejte se jako doma.*“, je výzvou k jednání bez nadměrného sebeomezování a bez dodržování zvláštních zásad pro společnost lidí, kteří se neznají příliš důvěrně a netvoří společenství prvního pohybu.

Stesk po domově, touha po návratu domů a podobné stavy mohou mít mnoho různých podob. Po čem se vlastně člověku stýská? Na co se těší? Co postrádá? Co chybí dítěti, které je na táboře nebo na škole v přírodě, mezi svými vrstevníky, s dostatkem zdravé stravy, pohybu na čerstvém vzduchu a s bohatým programem, který by doma rodiče jen těžko realizovali?

Stýská se mu nejen po rodičích, ale po celém domácím zázemí a režimu, na který je zvyklé, to znamená i po bytě, po domácích mazlíčcích, kterých si za normálních okolností ani

²⁴⁴ HEIDEGGER, M. *O humanismu*, str. 51

²⁴⁵ Tamtéž, str. 51

²⁴⁶ Tamtéž

nevšímne, i po vlastní posteli (nejhorší je totiž usínání se vším, co k němu patří, a fenomenologicky je to velmi dobře pochopitelné – nastává osamocení a prázdneň od denních aktivit, přelom dne a noci a příprava ke spánku, kde sebou člověk nevládne tolik jako v bdělém stavu).

Kam se chtějí navrátit lidé s Alzheimerovou nemocí, třeba i navzdory tomu, že doma jsou, že se jim dostává maximální možné péče ze strany lékařů i od nejbližšího okolí? Navzdory všem snahám tato zákeřná nemoc způsobuje, že se doma necítí, že svůj domov nepoznávají, jsou z něj vykořeněni, není pro ně referentem prvního pohybu.

Domov má zvláštní charakter. Dokáže s námi natolik splývat, že jej vůbec nevnímáme a přestává pro nás být v každodenním intersubjektivním obstarávání hodnotou. Sdělení: „*Jdu domů.*“ patří k nejprostším a nejsamozřejmějším vůbec. V podstatě nic neříká. Být označen za „*domácký typ*“ je v současné otevřené a dynamické době vnímáno jako něco téměř urážlivého.

Doma se neděje nic zvláštního, nic, co by stálo za zmínku, co by budilo zájem. Typicky domácká situace je ta Hérakleitova, popsaná v podkapitole o každodennosti, kde jsme se zabývali prolínáním profánního s posvátným. Přesto, jak už napověděla pointa oné Hérakleitovy příhody, domov je **zároveň nejvyšší hodnotou** našeho každodenního života, místem, kde se děje to nejpodstatnější. Je referentem, který nás drží na světě, bez kterého bychom nic nedokázali v žádném z dalších pohybů lidské existence. Pojďme se na tento pilíř přirozeného světa podívat zevrubněji.

K tématu domova vyúsťují všechny předchozí úvahy, jakožto k nejkonkrétnějšímu spodobnění přirozeného světa, které má pro každého jedince zásadní význam. Tato podkapitola je dominantně orientovaná na fenomenologii Jana Patočky, což je snad pochopitelné, protože právě on se tomuto tématu věnoval nejvíc. Přesto v nevynecháme ani pra-domov Edmunda Husserla ani básnické bydlení Martina Heideggera. Tito dva fenomenologové svými myšlenkami nebyli od Patočky daleko.

Opět zde ovšem platí, že důležitější, než kdo konkrétně přispěl kterým podnětem do diskuse, je, co z této diskuse vzchází, jak lze fenomenologicky domov celkově interpretovat. Ačkoliv snad neexistuje věda, která by se zabývala domovem jako takovým, fenomény spjaté s domovem zkoumá řada věd. My se zaměříme opět především na psychologii, sociologii, pedagogiku a jim příbuzné disciplíny. Celou podkapitolu tradičně zakončíme tématem krize domova jako základního pilíře přirozeného světa.

Jan Patočka pojal problematiku domova zcela v souladu s teorií neustále se rozšiřujících **horizontů** a poukázal na proměny chápání významu tohoto pojmu z pohledu

psychologického a sociálního vývoje jedince, tedy proměny smyslu světa, horizontu všech horizontů. Nejvíce tuto problematiku rozebírá v díle *Přirozený svět jako filosofický problém*.

„Patří k podstatě našeho světa, že je jeho centrálním jádrem část, s níž jsme převážně obeznámeni, v níž se cítíme bezpečni, kde není takřka třeba ničeho objevovat, kde každé očekávání již bylo nebo může být typickým způsobem vyplněno, a tuto část nazýváme domovem.“²⁴⁷

Znovu opakuji, že domov je místem, kde se cítíme domácky, na rozdíl od toho, co je nám cizí. Domov vstupuje do procesu sebehodnocení a hodnot pro lidský život, je naší jistotou, sebeuzavřeným celkem. Jak už jsem zmínila výše, je referentem prvního pohybu lidské existence a spolučinitelem pro celé soukolí existenčních pohybů. **Edmund Husserl** upozorňuje na tyto dimenze *blízké – vzdálené, známé – cizí*, v nichž se odehrává naše každodenní zkušenost s přirozeným světem. Vzájemně se prolínají na společné půdě, která je „**pra-domovem**“ (Urheimat)²⁴⁸.

Své úvahy o domově staví Husserl do přímé spojitosti s myšlenkami o **Zemi**, jejím tělesném zakoušení či horizontální vymezenosti, a také s intersubjektivní povahou utvářených významů. Uvádí velmi názorný příklad **dítěte námořníka**, které se narodí na lodi a tu považuje za svůj domov, za svou „zemi“ až do chvíle, než je jeho představa konfrontována s nějakou větší jednotou, do které tato dosavadní zkušenosti s lodí spadá. Mohou mu ji poskytnout jeho rodiče, kteří mají zkušenost s mnohem širším pojetím pra-domova.²⁴⁹

Opět se setkáváme v myšlenkách tohoto filosofa s důrazem na intersubjektivní chápání světa jako místa, kde se odehrává **zapouštění kořenů do věcí** prostřednictvím vztahů k druhým lidem. Právě oni jsou původním domovem jedince a jen skrze ně je možné zabydlet se na společné půdě. Jak je patrné z následující citace, pocit domova, zdomácnění se vytváří vždy kolem nějakého já, načež se rozrůstá do stále větších časových i prostorových celků, až člověk začne za těmito celky tušit společnou půdu, pra-půdu, a tou je zde u Husserla Země:

„[...] jedes Ich eine Urheimat hat – und diese gehört zu jedem Urvolk mit seinem Urterritorium. Aber jedes Volk und seine Historizität und jedes Uebervolk (Uebernation) ist selbst beheimatet letztlich natürlich auf der „Erde“, und alle Entwicklungen, alle relativen Historien haben insofern eine einzige Urhistorie, deren Episoden sind.“²⁵⁰

²⁴⁷ PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 85

²⁴⁸ HUSSERL, E.: *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, in: *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, str. 319

²⁴⁹ Tamtéž, str. 3188 - 319

²⁵⁰ Volný překlad: „[...] každé já má nějaký pra-domov, který patří k pranárodu a jeho pra-teritoriu. Avšak každý národ a jeho historicitá i každý nad-národ (nadnárodní celek) nakonec sám zdomácní na „Zemi“ a veškerý vývoj, každá relativní historie má v tomto smyslu pra-historii, jejíž epizody vytváří.“ in: HUSSERL, E.:

Své dosavadní filosofie se v názorech na domov, bydlení a pobývání nezřiká ani **Martin Heidegger**. Jsou to slova, která se v jeho dílech objevují nejčastěji. Člověk podle něj *bydlí básnicky*, což souvisí opět s **myšlením a řečí**, které jej pojí s Bytím. „[...] řeč [je] domem bytí, jenž byl bytím v události uvládněn a z něho utvořen.“²⁵¹ Člověk se stává strážcem tohoto obydlí ve své ek-sistenci, je sousedem Bytí, obývá s ním v původním myšlení stejné **přístřeší**, které tvoří řeč, bytostná promluva Bytí k člověku. Člověk bydlí na světě tak, že je neustále **vystavován v řeči napětí ze svého vztahu k Bytí**.

Domov nelze, podle názoru **Jana Patočky**, v žádném případě chápat jako individuální, podle okamžité situace orientované, přenosné centrum.²⁵² Nepohybuje se automaticky s námi, nesplývá zcela s naším já.

*„Dálava a cizota má opět svá odstupnění a své zvláštní modality; a budiž však hned podotčeno, aby nevznikl dojem falešné opozice, že dálava nemá snad ráz naprosté neobeznámenosti, nýbrž je zvláštní modus orientovaného pochopení, a to v kontrastu k domovu. Vždyť svět je celek, z něhož se žádný jev naprosto nevymyká, a nemůže se v něm nikde vyskytovat radikální nepochopitelnost. Ale dálava je cizota (obojí podstatně patří k sobě) je taková, že na každém kroku je možné překvapení, předměty i lidé se chovají nebo mohou chovat na každém kroku jinak, než jsme zvyklí z domova.“*²⁵³

O podobné zakotvenosti člověka ve společném domovu mluví také Heidegger ve svých úvahách o spolupobytu člověka ve světě, jemuž se z části podvoluje, zčásti jej dotváří. Domov má pro člověka **existenciální rozměr**, je jeho zázemím klidu a bezpečnosti, jeho předpokladem ke každodennímu zakoušení, základem pro nebezpečnou cestu svobody a sebepřekonávání, které spočívá v prolamování těchto jistot. Ovšem zatímco Heideggerova cesta vede do temnoty nejistoty v podobě vydávání se Bytí, motiv cesty u Patočky je symbolikou **cesty ke světlu**, návratu domů, na půdu přirozeného světa.

Můžeme se ještě pokusit, společně s úvahami Anny Hogenové, charakterizovat domov prostřednictvím toho, co je jeho pravým protikladem, totiž děsivá, nelítostná a neúprosná **cizota** (το δεινόν).²⁵⁴ Heideggerovsky řečeno, v **rozmezí rozdílu s touto cizotou** se domov ukazuje jako „[...] *střed jsoucen, je ohněm, a ten dává teplo (oikos), dává světlo (neskrytost –*

Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur, in: Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl, str. 319

²⁵¹ HEIDEGGER, M. *O humanismu*, str. 24

²⁵² PATOČKA: *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 86

²⁵³ Tamtéž, str. 87

²⁵⁴ HOGENOVÁ, A.: *K fenoménu pohybu a myšlení.*, str. 270

*pravda), dává spravedlnost (vše v něm shoří), dává krásu, a to vše je Jedním (Unum, To hen).*²⁵⁵

Ani takto vymezený domov není ničím jednou pro vždy daným. Neustále se děje, jako náš počátek stále **počátkuje**, usebírání se v lidském jednání a prožívání, usebírání čtveřinu, čímž nás osvobozuje a zakládá. Díky tomuto neustálému dění, rozměřování je domov **ohnovým středem pro člověka**, místem nejvlastnějšího „usebírání vzcházení zacházením“, které můžeme sledovat u hořícího ohně.²⁵⁶

8.4.1 Domov – místo vymezené horizonty

Úvahy spojené s rozrůstáním horizontu lze analogicky aplikovat také na **biologický růst a zrání jedince**. Batole vnímá všechny osoby a předměty ve svém okolí jako velké a sotva si uvědomuje sebe jako celek. Ke všemu musí vzhlížet se zakloněnou hlavou, je zanořeno ve světě ostatních entit bez možnosti výhledu, a tudíž také nadhledu, který by umožnil pochopení souvislostí mezi věcmi.

Je to ona snad každému známá skutečnost, že růstem a vyspíváním se svět kolem nás jaksí zmenšuje. Vracíme-li se na místa důvěrně známá z dětství, zdají se nám mnohem méně prostorná. Dospělý člověk se naopak může díky své výšce rozhlížet kolem a vnímat svět z vyšší perspektivy, tedy v doslovném smyslu **být nad věcmi**.

V nejužším pojetí, v životě každého z nás primárním, znamená domov co možná nejintimnější „rodinné“ zázemí. První osobou, se kterou se novorozenec setkává, je nejčastěji **matka**, žena, v jejíž náruči, osobnosti a péči je pro nemluvně zastoupen celý svět. Právě ona je prvním horizontem v jeho životě. Díky vzájemné interakci se rozšiřuje také horizont matčina světa. Získává novou roli, kterou bude do konce svého života hrát. Roli natolik významnou a důležitou, obnášející často změnu životního stylu a přehodnocení hodnot, že posouvá smysl dosud žitého světa a otevírá její duši pro nové, dosud nepoznané.

V souvislosti s mateřstvím bychom zde mohli zmínit mytickou roli žen v utváření domova. Kapitulu věnovanou mýtu jsme uzavírali tvrzením, že ženy mají archetypálně blíž **k zemi a domovu**, zatímco muži k nebi a veřejnému prostoru. Znovu bych zde chtěla připomenout silnou rodovou tradici reprezentovanou trojskou královnou Hekabé v Eurípidových Trójkách.

²⁵⁵ Tamtéž, str. 271

²⁵⁶ Tamtéž, str. 270

Tradiční role skutečně chápe ženu především jako bytost, která je doma a **pečuje o domov**, což je její nejpodstatnější role. Ženy jsou, stejně jako ve starověkém mýtu bohyně Hestie, ochránkyněmi rodinného ohně. Anna Hogenová připomíná ve své práci jednání Sofoklovy Antigony²⁵⁷ jako typicky pietní akt, který znamenal sice překročení platných zákonů polis, ale odrážel v sobě hlubší vazby vycházející z usebírání domova. Citlivá žena, jakou byla Antigona, má sklon tomuto usebírání naslouchat mnohem intenzivněji než muž.

Malé dítě také intuitivně zakouší domov jako místo, jako důvěrně známé prostředí. Souvisí to s příkladem, který jsme uváděli na začátku této podkapitoly. Může se jednat třeba jen o část místnosti, vlastní postel, části bytu, kde se pohybuje nejčastěji. Ačkoliv si jeho uspořádání nijak systematicky neuvědomuje a nepřemýšlí o nich, svůj domov velmi **dobře zná**, a jakmile dojde k nějaké úpravě místnosti, hned cítí, že je něco jinak.

Totéž platí o **zakoušení času**. Mnohé děti jsou natolik navyklé na pravidelné doby, spojené s nejrůznějšími potřebami, v nichž se provádějí jednotlivé činnosti, že je sebemenší posun značně vykolejí, na což reagují podrážděně či stresově. Je to názorná ukázka fenomenologického pojetí času a prostoru, které jsme rozebírali v podkapitole intersubjektivní dimenze přirozeného světa.

Postupně dítě rozšiřuje své chápání domova na **celou rodinu v užším slova smyslu**, to znamená na oba rodiče a případně také na sourozence. Dítě si začíná všímat i těch mezilidských vztahů, které se nevází přímo k jeho osobě. Důležitost rodiny, z hlediska ontogenetického vývoje první socializační jednotky, spočívá především v tom, že zde získáváme první představy o sobě samých, o člověku jako takovém, fungování společnosti, kultuře, své příslušnosti k určitým skupinám, v nichž zaujímáme určitý status a hrajeme nejrůznější role, o základních mezilidských vztazích, jejich podobách a proměnách a podobně.

Musíme si však uvědomit, že toto poznávání probíhá pouze v těsném sepětí s každodenní zkušeností, je velmi omezené, rozdrobené a snadno desinterpretovatelné, neboť dítěti chybí ona schopnost nadhledu. Uvázlo v přirozeném postoji a nemá možnost porovnat své zkušenosti s každodenním životem v jiných rodinách, není zatím většinou vystaveno žádnému konfrontačnímu střetu, který by mohl jeho samozřejmý postoj změnit a zpochybnit natolik, že by se začalo **v údivu ptát po předpokladech** svého dosavadního světa.

²⁵⁷ HOGENOVÁ, A.: *K fenoménu pohybu a myšlení.*, str. 271

8.4.1.1 Hry

Základní rysy dětského vnímání okolního světa, jehož součástí se děti stávají, můžeme vysledovat, například pozorujeme-li dítě hrající si na nějaké povolání, napodobující svou činností jednání dospělého. Nereflektování světa v celku dokazuje především **selektivita**, zaměření se na jeden či více aspektů zvoleného povolání, případně mylné přeceňování jejich významu, protože dítě vychází především z toho, co jej zaujme, a to je podle Husserla hned první záležitost, kterou je třeba odstranit ve fenomenologické epoché.

Podobným výběrovým způsobem dítě vnímá a prožívá také **sociální role lidí kolem sebe**. Dospělý člověk tak má možnost pozorovat vlastní výchovný styl, uplatňovaný na nečinných panenkách. Klinická psychologie čerpá mnohé poznatky o životě rodiny právě z pozorování dětských her tohoto druhu. Varovným signálem by mělo být pro každého rodiče především neadekvátní zacházení s hračkou, častý křik, výčitky či nadávky. Dítě může ve své hře také znázorňovat vztah mezi rodiči v podobě jakýchsi fiktivních rozhovorů s imaginárním partnerem, ztvárněných podle skutečné předlohy.

Filosof (za všechny, kteří se tématem hry zabývali, jmenujme Eugena Finka) promýšlí v návaznosti na Hérakleita **hru jako existenciál**, „[...] *abychom vedení určitým porozuměním hře pochopili postavení člověka vzhledem ke světu.*“²⁵⁸ Hra umožňuje dočasné zpřítomnění dalších existenciálů a otevření nových horizontů. Hra je **dočasným naladěním se na skutečný život**. Hraním a kreativitou vůbec se člověk prolamuje **k celku**.

Možná to zní trochu paradoxně, když jsme před chvílí poukazovali selektivitu dětských her a neschopnost chápat situaci jako celek. Hraní a kreativita umožňují prolomení člověka k celku Bytí tím, že jej **vyvazují z jeho zakotvenosti** v „tady“ a „ted“, ve světě jsouceni. Ve hře zakoušíme nejružnější modifikace života v přirozeném světě, situace, které můžeme řídit či podle potřeby opakovat, představují život na nečisto, v němž lze popustit uzdu fantazii a experimentům.

8.4.1.2 Druzí spoluutvářejí domov

Jakmile dítě dostatečně uchopí přirozený svět vytvořený vazbami na nejbližší okolí, posune se pro něj význam domova opět na **širší okruh** rodinného zázemí. V této fázi se nové pojetí domova stává křížovatkou hned několika generací. To je velmi důležité pro emocionální rozvoj dítěte, které se tímto způsobem učí empaticky, na základě přímé zkušenosti pochopit například problematiku stárí, mezigenerační závazky, pokrevní i nově

²⁵⁸ FINK, E.: *Hra jako symbol světa*, str. 45

vytvořená pouta, která jsou do různé míry křehká, vštěpuje si péči a úctu ke svým prarodičům a podobně.

Poprvé se dítě setkává ve zkušenosti s procesem stárnutí, proměnou člověka v oblasti vzhledu i schopností, někdy dokonce se smrtí člena rodiny a postupně si vytváří obraz o toku lidského života. Nově rozšířené horizonty v sobě zkrátka zahrnují spoustu zatím nezvyklých situací, s nimiž je nutné se konfrontovat a vypořádávat a které jsou pro jedince zároveň výzvou ke stále dokonalejší orientaci také v tomto „novém světě“.

Okruh nám známých lidí se stále zvětšuje, stejně jako se rozšiřuje prostředí, v němž se všechny vztahy a zkušenosti odehrávají a které začínáme považovat za svůj domov. Se vzrůstajícím věkem se projevuje stále silněji vliv vrstevníků. Z pohledu vrstevnictví můžeme nyní vzájemně porovnávat „své světy“, rozvinutost a uzavřenost našich horizontů ve srovnání s ostatními a korigovat své dosavadní znalosti, zkušenosti a velmi významným způsobem i postoje.

Fenomenologicky vyjádřeno: dochází k **prostupování a konfrontaci našich Dasein**, která se v tomto smyslu rozrůstají, a to je velmi důležité pro péči o duši. Toho lze využít například ve výuce pro práci ve skupinách, ale také v nejrůznějších *peer to peer* programech, v nichž si vrstevníci vyměňují své zkušenosti, nejčastěji z oblasti závislostí či mezilidských vztahů, a snaží se tak preventivně působit proti konzumaci návykových látek nebo rozvoji šikany apod.

Vrstevnická skupina má pro dospívajícího jedince stále větší význam, promítají se sem mezigenerační rozpory, zesílené často složitými psychickými změnami, souvisejícími s přechodem do další životní etapy, kterými může ve stejné době procházet prarodič, rodič i potomek. Význam domova se tak rozšiřuje na přátele z řad vrstevníků a také na prostor, kde se s nimi setkáváme. Tím je nejčastěji škola a místa volnočasových aktivit.

Stále zde platí pravidlo: **čím více primárních vztahů**, založených na silných citových vazbách, vzájemné četné komunikaci, vytváření a sdílení společných norem a hodnot na cestě za vytyčeným cílem skupiny, jedinec navazuje, **tím lépe probíhá jeho socializace** do většinové společnosti. Opět převedeno do fenomenologie: čím důkladnější je **první Patočkův pohyb**, tím se člověk cítí ve světě spokojenější a víc doma.

Tento celoživotní socializační proces v sobě zahrnuje jak začleňování do nejrůznějších sociálních útvarů, z nichž největší význam mají sociální skupiny (z nich hlavně skupiny primární), tak také **enkulturaci** (poznávání a přijímání kultury dané společnosti) a v neposlední řadě **personalizaci**, tedy interaktivní proces formování a ovlivňování nejbližšího

okolí socializovaným jedincem, které se může rozrůst až do rozměrů celospolečenských změn, odmítání kultury předchozí generace apod.²⁵⁹

Dospělý světažnalý člověk, citlivý k různorodým hodnotám, odlišným kulturám a vnímání jinakosti v pluralitním, multikulturním světě, který stále více uchopuje jako celek, rozšiřuje svůj horizont domova také na **přírodní prostředí** (které je jeho životním prostředím), **vlast** (místo, které vlastní, kam se narodil, jehož hodnoty nejvíce přijal za své), širší mezinárodní prostor, který je zároveň jeho kulturním prostorem (odtud koncepce evropanství, posléze i světoobčanství). Domovem se člověku stává i příroda, nezávisle na věku či zkušenostech. Zrovna tak se můžeme přírodě odcizovat, cítit se v ní ohrožení, „nesví“.

Důležité je, aby pro člověka horizont domova představoval útulné, dostatečně bezpečné zázemí, půdu pro výše zmíněné životní pohyby existence, kde snáší lépe tíhu spojenou se sebevzdáním i příjemný pocit z akceptace druhými, kde se mu naskýtají příležitosti k seberealizaci, ke stále hlubší sebereflexi a podněty k další každodenní zkušenosti.

*„Domov je nutně hodnotou pro lidský život, pro jeho určenost.“*²⁶⁰ Nejhorším údělem je v tomto směru pro člověka **stáří**, které bývá spojeno s uzavíráním horizontů a zpětným zužováním významu domova. Ovšem rozvinutí horizontů významu jakékoliv činnosti i pojetí domova je vždy velmi individuální a člověk jako aktivní, společenská bytost má vždy možnost volby.

8.4.2 Krize domova

Pozvolna se dostáváme k načrtnutí krize tohoto pilíře – k rozvratu domova. Snaha člověka emancipovat se od přírody a paradoxně také od svého Já, celkové zpovrchnění vztahů k ostatním jsoucům má hluboké příčiny a široký dopad na život člověka, jeho smysl a životní perspektivy. Stále sílící pocit nezakotvení člověka ve světě má za následek řadu soukromých i celosvětových problémů současnosti. Většinou nás nepříjemným způsobem zasahuje stěhování, ještě hůře však reagujeme na emigraci, či dokonce vyhnanství.

Popsané problémy jsou spojeny se složitými **adaptačními procesy**, budováním nového zázemí, hledáním přátel a zaměstnání, často i s jazykovými bariérami. Toto vše a mnoho dalších nesnází, vyplynulých ze situace, staví člověka jakoby opět do role novorozeněte, až na samý start socializačních procesů, zpět k nejužšímu významu domova, ačkoliv nabyté zkušenosti také sehrávají svou roli.

²⁵⁹ HAVLÍK, R.: *Úvod do sociologie*, str. 41

²⁶⁰ STARK, S.: Domov jako hodnota dle Jana Patočky., in: *Hodnoty ve výchově, umění a sportu*, str. 57

V následující citaci upozorňuje Jan Patočka na **fenomén bezdomovectví**, který se stává v dnešní uspěchané době stále aktuálnější a nesouvisí pouze se ztrátou střechy nad hlavou, ale především s vykořeněností člověka, pro něhož domov svůj význam ztratil.

„Při vší obrovské produkci prostředků k životu zůstává lidský život bez domova. Domov se chápe stále víc jako přístřeší, místo, kde člověk přespává, aby mohl druhého dne do práce, kam ukládá své pracovní výtěžky a kde vede „rodinný život“, který existuje stále méně. Že člověk bydlí na rozdíl od jiných živočichů jen proto, že není na světě doma, že je z něho vykloněn, a právě proto v něm a k němu má poslání, zakotvené v hlubokých minulostech, jež neminuly, dokud jsou v něm živý – to mizí tváří v tvář moderní pohyblivosti dobrovolné i nucené, onomu obrovitému stěhování národů, které postihuje již skoro všechny světadíly. Největší bezdomovost je však v našem vztahu k přírodě a k sobě samým.“²⁶¹

Patočka varuje před rostoucí odcizeností člověka vůči sobě samému a vůči svému životnímu prostoru. Příroda se na našem životním prostředí podílí stále méně, neboť se před ní zabarikádováváme do uměle vytvořeného životního prostředí honosných velkoměst a snažíme se mnohdy neúmyslným chováním zpřetrhat veškeré vazby k ní.

Lidské vztahy jsou zakotveny ve věcech, kde dochází k jejich jakémusi zhmotnění. To je důvod, proč se lidé neustále obklopují nejrůznějšími předměty, které mohou být třeba úplně všednodenní připomínkou jejich přirozeného světa, a právě proto mají pro nás zásadní význam.

Zcela konkrétním příkladem je situace, kdy je nám **líto** zbavit se starého oblečení, krabic s korespondencí, nábytku, odstěhovat se z bytu, který jsme si sami zařizovali, či vystěhovat se z rodinného domu, který se dědil z generace na generaci. Žákům bývá často líto, ačkoliv to nedávají příliš najevo, že opouštějí školu, v níž strávili významnou část svého života a která se stala jejich místem spolubyty s ostatními, byla jejich domovem na příslušném stupni rozvoje osobních horizontů. Stejným způsobem býváme spojeni se svým zaměstnáním a jinými institucemi každodenní praxe.

Teprve když si uvědomíme toto hluboké zakotvení vztahů do konkrétních věcí, porozumíme více tomu, jak důležitý osobní význam měl čin jedné ženy, která se snažila z domu zničeného povodněmi zachránit rodinné fotografie. Fotografie sehrály v tomto případě roli klíče k celistvému horizontu domova.

V jiných případech se ukazuje výrazný pocit **narušení domova**, například při zjištění vykradení bytu. Mnozí lidé vypovídají, že víc než fakt odcizení věcí jim vadí skutečnost, že se někdo pohyboval po jejich bytě, nablouhal jejich soukromí. Je to tedy nejen materiální újma, ale skutečnost, která zasáhne celé naše Dasein.

²⁶¹ PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 122

Miloslav Průka mapuje ve své knize *Péče o oikos* proměny domu a chápání domova v jednotlivých historických epochách. Upozorňuje na fakt, že současný člověk **téměř není doma**, zatímco v dřívějších dobách lidé strávili doma, často v rámci jediného domu, celý život, od početí až do smrti, po níž tam dále byli připomínáni a ctěni.

Dům byl místem nejen pro spánek, občerstvení a odpočinek, ale sloužil také jako pracovní dílna řemeslníka, prostor pro denní život hospodáře, místo pro vykonávání rodinných a náboženských **rituálů**. Byl to profánně-sakrální prostor, středobod propojující vertikálu a horizontálu, místo svým uspořádáním uvlastňující čtveřinu.²⁶² Dělo se tu tedy to nejpodstatnější.

V novověku však došlo k zásadním proměnám. V podstatě jde stále o tytéž změny: postupná sekularizace doprovázející rozvoj vědy, nárůst individualismu, příklon k pozemskému, materiálnímu. **Dům ztratil svou původní funkci.** „Ztráta „sídla“, ztráta „místa“ není jen dílčím nedostatkem lidského života.“²⁶³

Úplně se změnil **způsob bydlení**, stalo se uzavřenější, soukromější, ve městech posléze anonymnější. Naše obydlí se vyznačují krásou plánované racionality a chladné technické funkčnosti.²⁶⁴ V současné době přestává existovat sousedství, které bývalo dříve velmi významnou primární skupinou.

Vnímání domova jako hodnoty se v postmoderní době stále výrazněji rozměšňuje. S. Stark se ve svém příspěvku zmiňuje o dvou základních typech novodobého postmoderního lidství s problematickým až narušeným vztahem k domovu. Navazuje na kritické úvahy sociologa Zygmunta Baumana. Těmito typy jsou **tulák a turista**.

Turista na rozdíl od tuláka má v lepším případě nějaký přivlastněný domov, většinou je však situace následující: „*nic mu není cizí, ale nic mu také není vlastní*“.²⁶⁵ Tulák je bez domova zcela, není-li mu svět domovem, jako v případě tuláka-filosofa, „*nenachází nikde to, co je mu vlastní, co se stává středobodem jeho života, nenachází domov. Ale tím i jeho život je životem založeným na nestálosti, v mnoha ohledech takový život nemůže najít své zakotvení, svoji jistotu.*“²⁶⁶

Přesto bezdomovectví a jeho důsledky nejsou spjaty pouze s naší dobou. Všiml si jej například už Platón. Kdo nemá nikde domov, **nemá ani smysl pro celek**, chybí mu to úplně

²⁶² PRŮKA, M. *Péče o oikos. Dům v dějinách myšlení.*, str. 8

²⁶³ Tamtéž, str. 10

²⁶⁴ Tamtéž, str. 92

²⁶⁵ STARK, S.: Domov jako hodnota dle Jana Patočky..., in: *Hodnoty ve výchově, umění a sportu*, str. 59

²⁶⁶ Tamtéž

nejpodstatnější, co rozlišuje skutečnou moudrost od pouhé chytrosti a možného všeznalectví. Jasně to dokazují Platónova slova. V díle *Timaios* se Sókratés vyjadřuje o sofistech:

„Co se pak týče sofistů, pokládám je za velmi zkušené v mnohých druzích řeči i v jiných krásných věcech, ale poněvadž těkají od města k městu a nikde nemají zřízených vlastních domovů, bojím se, že snad nemají pochopení pro filosofy a spolupolitiky, pro všechno to, co tito konají a co mluví při své činnosti ve válce a v bojích, stýkajíce se s různými lidmi skutkem i slovem.“²⁶⁷

Všem účastníkům by mělo jít v jejich jednání o to, aby byl domov jako referent Patočkova prvního pohybu pevný, neboť má, jak jsme již nastínili, zcela zásadní roli pro zvládnutí dalších pohybů. Otázkou je, zda toto chtění budovat domov plyne z jakési kantovské dobré vůle, která by měla být člověku vlastní, výchovou jen probuzená, nebo zda je to **jednání vyvolané** právě onou zmiňovanou **krizí**.

Osobně se přikláním spíš k té druhé variantě. Podle mého názoru, teprve pocit krize, setkání s rozvratem či ohrožením vazeb, **existenčním nahlédnutím rozdílu** v nás vyvolá potřebu pečovat. A dokládají to také mnohé případy z manželských a partnerských poraden, z psychologických poraden a osobní zkušenosti mnoha z nás.

V momentě, kdy nám hrozí, že vše ztratíme, se začneme o to, co bychom mohli ztratit, zajímat a začne nám na tom záležet. Tento jev můžeme sledovat už u dětí. Nemají zájem o své hračky až do chvíle, než si s nimi začne hrát někdo jiný. Například žárlivost je zcela lidsky přirozená, krizí vyvolaná vlastnost. Tím ovšem neříkám, že se jí nemáme snažit mít neustále pod kontrolou.

8.5 Celek

Zaměříme se nyní na další pilíř ontologie přirozeného světa. Již v předchozích kapitolách byl přirozený svět definován jako univerzum, jako horizont všech horizontů, intersubjektivní zázemí, kde se každodenně rozsvěcí světlina pro všechny objekty a subjekty, které tento základní horizont předpokládají, jako půdu veškerého dění a východisko svého jednání.

„Okolní světy našeho života (Lebensumwelten) jsou relativní vzhledem k různým kulturám, ale mají univerzální strukturu,²⁶⁸ která implikuje sice jistou subjektivní relativitu, avšak je pro různé faktické

²⁶⁷ PLATÓN: *Timaios*, str. 18

²⁶⁸ právě tato struktura představuje a priori přirozeného světa

*kultury společná. Existuje tak časovost, prostorovost a kauzalita světa našeho života a ani jedna z nich není identická s odpovídající idealizací objektivní vědy.*²⁶⁹

Podkapitola věnovaná problematice celku přirozeného světa navazuje v mnohém za prvé na koncepci přirozeného světa v úvodních kapitolách k teoriím jednotlivých představitelů, ze kterých v této práci vycházím, a za druhé na rozebírané rozdíly mezi světem přirozeným a světem vědy. Tentokrát samozřejmě pohled jednotlivých věd o danosti na celek světa, z důvodů nesmyslnosti takového postupu, vynecháme.

Ve fenomenologické diskusi začneme Husserlovým pohledem na celek jako na universum věcí. Pak prozkoumáme Heideggerovy myšlenky o světě jako celku, o vztahu Bytí a Dasein, který jsme dosud jen naznačovali. Následovat budou Patočkovy cesty odhodlaného lidského úsilí o proniknutí ke světu jako celku, k němuž má být člověk veden výchovou. A jako vždy zakončíme celou podkapitolu poukazem na krizi tohoto pilíře a její dvojí účinek.

8.5.1 Celek jako univerzální horizont

Ontické založení přirozeného světa má podle **Edmunda Husserla** v zásadě dvojí charakter, umístění v prostoru a čase, tak jako všechny objekty, jimiž je konstituován. Pro tuto práci je však důležité především založení ontologické. Připomeňme si v této souvislosti, že podle Husserla je přirozený svět **univerzem všech věcí**, totalitou všech realit, které zachycujeme jako společný jmenovatel (ideální jednotu) nejrůznějších obměn, jimiž neustále procházejí.

Problematika celku a částí, jejich vzájemných vztahů a souvislostí, trápila E. Husserla už od *Logických zkoumání II*, kde jim věnoval velmi rozsáhlou kapitolu.²⁷⁰ Po detailním rozpracování závislých a nezávislých předmětů (obsahů), úvahách o oddělitelnosti a neoddělitelnosti a po zavedení zákonů vzájemné závislosti dochází k závěru, že každá část, ať je konkrétní, či abstraktní, je **vždy vztažena k nějakému celku** a obsah této části může existovat jedině, je-li zároveň obsahem celku.

V rámci celku lze vyčlenit částečné celky, ty ovšem vždy odkazují na nějaký vyšší celek, jehož jsou součástí.²⁷¹ Vše shrnuje následující definici celku:

„Unter einem Ganzen verstehen wir einen Inbegriff von Inhalten, welche durch eine einheitliche Fundierung [...] umspannt werden. Die Inhalte eines solche Inbegriffs nennen wir Teile. Die Rede von

²⁶⁹ BERNET, R.: *Úvod do myšlení Edmunda Husserla.*, str. 247

²⁷⁰ HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen II*, str. 227 - 330

²⁷¹ Tamtéž, str. 263 - 264

*der Einheitlichkeit der Fundierung soll besagen, daß jeder Inhalt mit jedem, sei es direkt oder indirekt, durch Fundierung zusammenhängt.*²⁷²

Jako příklady celků, které teoreticky lze uchopit a dělit na části, uvádí dále prostor a čas.²⁷³ Takové rozdělení stejně předpokládá **původní jednotný celek**, zakládající jednotu všech možných vztahů, díky které je dělení vůbec možné. A tak dospívá opět k podobným závěrům o prostoru a čase, jako jsme o nich pojednali i my v kapitole o každodennosti.

Jednou ze základních vlastností světa je, že se jedná o předem daný celek, nedělitelný a neredukovatelný na žádnou svou složku, a že se k němu vždy jako k celku vztahujeme, aniž si to třeba uvědomujeme, když vnímáme jednotliviny, které na jeho pozadí vyvstávají.

Obrazně řečeno, často se stává, že pro stromy nevidíme les, což je samozřejmě důsledek praktického či nedokonalého reflexivního přístupu ke světu. Blíže o této problematice pojednává E. Husserl v *Krizi evropských věd*:

„Svět je nám bdělým a vždy nějak prakticky interesovaným subjektům bezprostředně předem dán nikoli příležitostně, nýbrž neustále a nutně jako univerzální pole veškeré skutečné a možné praxe, jako horizont. Život je stále žití v jistotě světa. Bdělý život je bdělost pro svět, je neustálé a aktuální „vědomí“ o světě a o sobě samých jako ve světě žijících, je to skutečné prožívání a naplňování jistoty o bytí světa. „Přirozený“ svět našeho života je však přitom předem dán tak, že jsou vždycky dány jednotlivé věci. Je však zásadní rozdíl ve způsobu, jak mám vědomí o světě a jak mám vědomí o věci, o objektu (v nejširším smyslu, který je však smyslem životního světa), přičemž na druhé straně jedno i druhé tvoří nerozlučnou jednotu. Věci, objekty (chápany stále ryze v rovině přirozeného světa našeho života), jsou „dány“ jako objekty právě pro nás platné (v některém modu jistoty bytí), avšak principiálně jen tak, že o nich máme vědomost jako o věcech, jako o objektech v horizontu světa.“²⁷⁴ Fenomenologie pak plní podle Husserla funkci vědy „[...] o univerzálním způsobu, jak je předem dán svět, co ze světa činí univerzální půdu jakékoliv objektivit.“²⁷⁵

Shodně s Patočkou považuje Husserl problém přirozeného světa za univerzální, nikoliv dílčí filosofický problém. Tato **základová půda veškeré danosti** obsahuje také vědecky pravý svět v jeho univerzální konkrétnosti. Svě místo v něm mají mezi ostatními subjekty také vědci s veškerou jejich reflexivní činností a empiricky žitými zkušenostmi.

Věda plní ve světě, který pro nás stále platí jako přirozený svět, roli účelového konání. Zájem člověka poznat univerzální intersubjektivní předvědecký svět našeho života je

²⁷² Volný překlad: „Pod označením celek rozumíme souhrn obsahů, které [...] obepíná nějaký jednotný základ. Obsahy takového souhrnu nazýváme částí. Mluvíme-li o jednotném základu, naznačujeme tím, že každý obsah s každým obsahem přímo, nebo nepřímou prostřednictvím tohoto jednotného základu souvisí.“ in Tamtéž, str. 282

²⁷³ Tamtéž, str. 295nn

²⁷⁴ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 165

²⁷⁵ Tamtéž, str. 169

organickou součástí jiných zájmů a intersubjektivně naplňovaných rolí a má vždy „svůj čas“ (čas naplněný významem) v rámci jediného osobního žitého času.²⁷⁶

Pro Husserla je svět souborem **vzájemně souvisejících věcí**, které se nám v originále dávají, když je vnímáme. Předmět sám je izolovaným jsoucnem a jeho danost vytváří **souvislost**. Předmět sám o sobě má smysl, zatímco danost je jen prostředkem subjektivního nahlížení předmětu. Věci poznáváme buď jako aktuální dojmy, nebo v podobě na sebe odkazujících horizontů, v nichž je také vždy možné aktuální zaměření na určitý aspekt.

8.5.2 Celek jako Dasein, Bytí, svět

Oproti tomu **Martin Heidegger** vymezuje fenomén světa jako celek, ve kterém se pohybuje naše sebeporozumění v poukazech a vzájemných souvislostech s účely našeho aktivního sebeprojektování, **obstarávání jsoucen a naplňování smyslu naší existence**.

Existencialističtí filosofové pojmají život člověka v předstihu sebe sama, v plánech, záměrech, představách, které zpětně ovlivňují a tvoří naši přítomnost. Podobně je chápáno **Dasein jako čas, časovost sama**, časování našich možností do rozvrhů světa. To už jsem však vysvětlila výše. Mimochodem místo pojmu Dasein užívá Martin Heidegger v ranějších dílech označení **život** (Leben).²⁷⁷

V dosavadních charakteristikách jsme se hodně věnovali pobytu Dasein. Nyní se otevírá možnost charakterizovat i jiné celky, zejména **Bytí a svět**, a vysvětlit vzájemnost souvislost mezi nimi. Heideggerův vztah světa a Dasein se pokouší ve své knize vysvětlit Günter Figal, který uvádí:

„Dasein ist ohne Welt nicht zu denken, und Welt ist der zum Dasein gehörende Zusammenhang des Verhaltens und Handelns. Die Welt ist gegenüber dem Dasein nichts anderes, auf das man sich „beziehen“ könnte. Sie ist der ungegenständliche Spielraum eines Seins, das als Möglichssein bestimmt ist – als Sein in Möglichkeiten, die wiederum als solche menschlichen Seins und Verhalten oder als solche im Kontext dieses Seins und Verhaltens zu verstehen sind [...].“²⁷⁸

²⁷⁶ Žitý čas **kairos**, čas naplněný významy, se objevuje v hebrejské tradici pojetí vztahu člověka a světa a zásadním způsobem se tak odlišuje od fyzikálně měřitelného, lineárně plynoucího času **chronos**. Zrovna tak můžeme oním žitým časem nazvat již v kapitole o každodennosti popsané Dasein.

²⁷⁷ Jedná se o přednášky z doby od roku 1919 až po freiburskou přednášku **Ontologie** (*Hermeneutik der Faktizität*) z letního semestru roku 1923, kde je poprvé používán pojem Dasein soustavněji.

²⁷⁸ Volný překlad: „Dasein je bez světa nemyslitelné a svět patří Dasein jako souvislost tohoto chování a jednání. Svět vůči Dasein není ničím jiným než tím, k čemu se lze „vztahovat“. Je nepředmětným hřištěm pro nějaké bytí, které je určeno jako možné bytí – jako bytí v možnostech, které jsou rovněž pochopitelné jako lidské bytí a chování nebo v kontextu tohoto bytí a chování.“ in: FIGAL, G. Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit, str. 403

Přestože je Bytí bezesporu klíčovým pojmem Heideggerovy ontologie, není záměrně nikde zcela vyčerpávajícím způsobem definováno. V díle *Die Grundprobleme der Phänomenologie* se Heidegger distancuje detailním rozбором čtyř různých tezí o Bytí od pojetí bytí u Aristotela, později rozvedeném scholastiky jako nauka o esenci a existenci, od **descartovského bytí** jako *res extensa* a *res cogitans*, dále od **Kantova** tvrzení, že „bytí není žádný reálný predikát“ a od logického používání **bytí jako kopuly** ve výrocích o jsoucnech.²⁷⁹

Bytí totiž definovat nelze, přestalo by být Bytím, což se už mnohokrát stalo ve jménu různých ideologií a metafyzických teorií. Bytí není žádným metafyzickým způsobem uchopitelné a zadržitelné, bytí se děje, **uvlastňuje se**. V uvlastňování nabývá, jak už víme, vstupováním do rozmezí rozdílů vše své bytnosti. Ve druhé části zmiňovaného díla se pokouší charakterizovat Bytí z časovosti, o níž jsme se již zmiňovali v kapitole o každodennosti.

O Bytí lze říci, že je tichou **silou chtějící mohutnosti**, která umožnila myšlení,²⁸⁰ jak už jsme zmínili, charakteristické pro bytnost člověka. Ještě nutno dodat, že touto chtějící mohutností není původně žádná vůle subjektu, svůj původ má **v rozdílu samém**, v napětí mezi ek-sistujícím člověkem a Bytím.

A co říká M. Heidegger o světě? Kam si vůbec zařadit **celek světa**, mluvíme-li o Bytí jako o celku a o Dasein jako o celku, realizujícím se v rámci vrženosti tohoto Bytí? V *Bytí a čase* mluví Heidegger o několikerém možném vnímání světa. Svět může být **životním prostorem pobytu**, pak má význam „předontologicky existenciální“, který se nejčastěji používá v běžné řeči, nebo jej lze chápat „ontologicko-existenciálně“ jako „**světskost**“, ²⁸¹ která je patrná zejména v podobě různých **regionálních světů**, o nichž byla řeč již v kapitole o intersubjektivitě.

Pojem svět najdeme u tohoto filosofa při charakteristice lidského pobytu jako **bytí-ve-světě** ve fenoménu každodennosti. Svět je od Bytí a od Dasein neodlučitelný, je jimi zcela prostoupený. Prostřednictvím obstarávání příručních jsoucen, prostředků, svět poznáváme jako v těchto jsoucnech zpřítomněný.

Sice jsou jsoucná pouhými ohraničenými jednotlivinami, ale ve skutečnosti se v pobytu setkáváme s celky jejich vzájemných odkazů, v nichž právě jako prostředky fungují. V této provázanosti s apriorní světskostí pak **rozvrhuje své bytí-ve-světě pobyt**:

²⁷⁹ HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, str. 35-320

²⁸⁰ HEIDEGGER, M. *O humanismu*, str. 10

²⁸¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas.*, str. 87

„Pobyt se vždy již od nějakého „kvůli čemu“ odkazuje k tomu „s čím“ na to vystačí, tzn. nechává vždy již, pokud jest, jsoucno vystupovat jako příruční. To „v čem“ si pobyt předchůdně rozumí v modu sebeodkazování, je to, „do čeho“ nechává předchůdně vstupovat jsoucno ve způsobu bytí dostatečnosti, [...] je fenomén světa. A struktura toho, do čeho se pobyt odkazuje, je to, co tvoří světskost světa.“²⁸²

Nakonec Heidegger **ztotožňuje světskost světa s pobytem**.²⁸³ Jak poznáváme z následující citace, veškeré ontické určení světa je třeba odlišit od této světskosti světa a chápat svět ontologicky jako otevřenost Bytí, jako stav Bytí, místo, kde člověk ek-sistuje, kam je vržen, kde je ve světě:

„Svět“ však v názvu „bytí ve světě“ v žádném případě neznamená pozemské jsoucno na rozdíl od nebeského; též ne „světské“ na rozdíl od „duchovního“. „Svět“ v onom určení vůbec neznamená nějaké jsoucno či obor jsoucna, nýbrž otevřenost bytí. Člověk jest a je člověkem jen potud, pokud je ek-sistující. Vyčnívá do otevřenosti bytí, jímž je samo bytí, jež si jako vrh rozvrhlo bytnost člověka ve „starosti“. Takto vržen, stojí člověk „v“ otevřenosti bytí.“²⁸⁴

Tedy ještě jednou shrňme a uspořádejme ony tři hlavní Heideggerovy celky. Pobyt (Dasein) je světskostí světa a otevřeností Bytí. Ani jeden z celků nelze chápat samostatně či oddělitelně od zbylých dvou. Vše vychází od člověka, z jeho Dasein, z přirozeného světa, v němž žije. Na této problematice se znovu prokazuje, že přirozený svět skutečně stojí na oněch pilířích, o kterých byla řeč výše a které budou ještě následovat, a že je tvořen právě těmito vztahovými dimenzemi.

8.5.3 Cesty člověka k celku světa

Ani pro **Jana Patočku** svět není jen abstraktním pojmem nebo souborem jednotlivých věcí, nýbrž **otevřeným horizontem**, tím, co nás transcendentálně přesahuje, a není v silách a poznávacích schopnostech jednotlivých subjektů jej dokonale a všestranně uchopovat. Je půdou a cílem, který zakládá význam jednotlivých jsoucen, v nichž se projevuje. Jen díky této univerzální půdě danosti může být naše **zkušenost jednotná a smysluplná**, i přes soustavné dynamické rozrůstání celistvá.

Vymezuje mimořádné postavení člověka mezi ostatními jsoucný, tuto zvláštní formu existence, protože člověk jako jediný je součástí světa, která *má svět, ví o světě*²⁸⁵, **vnímá** jej svými smysly a rozvrhuje na základě své **tělesnosti**. Člověk, vnímající subjekt, se nachází

²⁸² Tamtéž, str. 111

²⁸³ Tamtéž, str. 113

²⁸⁴ HEIDEGGER, M. *O humanismu*, str. 39

²⁸⁵ PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 71

vždy v pomyslném centru světa, jakožto vnímaného a prožívaného okolí, které orientujeme vždy vzhledem ke svému tělu. Řekneme-li například, že se něco nachází „vlevo“, máme tím namysli „vlevo od nás“, nikoliv „vlevo od stolu“ či jiné entity, která by byla pomyslným středobodem. Takto můžeme rozlišit i relativní vzdálenost, důvěrnost a odcizenost apod.

Druhy vztahu jednotlivých oborů lidských činností k celku světa porovnává Jan Patočka ve svém díle *Filosofie výchovy*.²⁸⁶ Vědu charakterizuje jako sumu odborných poznatků, která v rámci svých oborů vyčerpává jednotlivé výseče jsoucího a podle systematických hledisek se snaží odvodit, jaké poznatky o předmětu jejího zkoumání platí. Umění zase chápe svět pouze v jeho čistě nazíratelné a čistě formovatelné stránce, jako svět základních, symbolických či reprezentativních útvarů.

Náboženství zprostředkovává člověku osobní vztah k absolutnu, které představuje základ světa a je analogickou obdobou antického chápání celku Bytí. Oblast **hospodářství a techniky** ovlivňuje náš přirozený postoj ke světu přímým zásahem do naší každodenní praxe. Ovšem také zde nalézáme zvláště v poslední době svérázný výraz vztahu k celku světa, prostředí našeho jednání, v podobě technokracie či amerikanismu. **Politika** zase představuje jakési mocenské divadlo, kde je v každém politickém činu koncentrován smysl světa.

Podle Jana Patočky všechny tyto oblasti **mohou implikovat výslovný vztah ke světu jako celku**, pokud dávají **smysl celému životu** subjektu, který skrze ně celek světa hledá. Stačí pouze jediný opravdový vztah k celku světa, v němž žijeme, a je irelevantní, kterou cestou se ke společnému cíli vydáme.

8.5.4 Krize celku

Krize našeho vztahu k celku je charakteristická pro **postmoderní myšlení** a hodnoty současné doby. Myslitelé postmoderny ruší celek, neboť představy, že vše je součástí nějakého vyššího celku, že se vše děje ve jménu něčeho, jsou podle nich vždy ideologicky zvrácené, zneužitelné a zotročující svobodného člověka. Avšak zrušená představa celku vede k **odklonu od transcendence**, k **zakletí do přítomnosti** kvůli ztrátě jakéhokoliv *telos*, pro který by mělo smysl se o něco snažit a plánovat do budoucna, k **nihilismu a relativizaci** hodnot. Rozpad celku tedy představuje lesk i bídu postmoderny.

V současné postmoderní době chybí člověku **celek jako základní předpoklad**, důležitá půda a opora pro jednání a vystupování ve světě. S rozpadem celku souvisí také již

²⁸⁶ PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*, str. 64 – 65.

zmiňovaný nárůst individualismu, v němž přestává být brán ohled na lidskou společnost jakožto pospolitost, narůstá separace a izolace člověka jako jedince.

Lidské úsilí a každodenní plahočení tím ztrácí také svůj smysl, což souvisí s výše zmíněnou ztrátou *telos*. Člověku chybí motivátory, které by čerpal z celku, proto propadá častěji deprivacím a depresím. Důrazem na **užitkovost toho, co je zde a nyní**, se odkrývá zdánlivá bezcennost toho, co je ve vztahu k celku velmi cenné.

Odhalují se také závažné problémy v soužití různých kultur, které končívaly u konstatování o **nepřekonatelné jinakosti**. Podobné problémy stíhají také partnerské vztahy. Ty zase často uvíznou v dilematu rozdílnosti povah a vůbec celkově odlišného založení žen a mužů. Bohužel v obou případech dochází k rezignaci na jakékoliv řešení nebo k ukončení společného soužití. Jednoduše se smiřujeme s tím, že různorodost je realita, přehlížíme v jejím pozadí **ne-jinakost**.

Dále se krize celku projevuje v novověké **bezmezném víře ve vědu**, která se stává jakýmsi pseudo-náboženstvím současnosti se všemi nadějemi do ní vkládanými od medicíny, astronomie až po technické vynálezy, které usnadňují a zároveň komplikují lidský život, aniž bychom si jejich vliv uvědomovali v celé šíři.

Děje se tak právě proto, že chybí jejich zasazení do celku přirozeného světa, který zcela ztrácíme ze zřetele. Přitom právě ideologie, před nimiž se postmoderna snaží člověka uchránit, vzniká, zaměníme-li nějakou **část za celek**. Věda zůstává stále na úrovni jsoucen a přes veškeré interdisciplinární snahy je vždy odrazem partikulárnosti.

Bytí, svět ani Dasein nejsou redukovatelné na jsoucnost. Přesto se s prováděním takových redukcí můžeme setkat například ve školství, ve zdravotnictví či při jednáních na úřadech. Běžně takto lidské Dasein redukuje právě přístup vědy a také pragmatismus v mezilidských vztazích, které ani neimplikují vztah člověka k celku, jak požadoval Patočka.

Ztrácíme tak to nejpodstatnější, co dělá člověka člověkem. Takové jednání se ve zlém vrací člověku například v podobě **syndromu vyhoření**. Mimo jiné lze totiž tento syndrom připsat nadměrnému opírání se o úspěch a uznání ze strany druhých, kterého se dotyčnému člověku nedostává. Zapomíná přitom ale na mnohem podstatnější a základnější ontologický smysl své práce.

V neposlední řadě se ukazuje, jak je rozpad celku úzce svázán s **chápáním prostoru a času**. Člověk se může cítit uvězněný ve své situovanosti. Chybí mu širší souvislosti, poskytnuté **zdánlivě neužitečným vzděláním**, které má osvobozující, transcendující charakter. Ovšem v rovině jsoucen je málo uznávaným artiklem. Blíže o něm bude řeč v příští kapitole věnované svobodě.

Problematika celku je ještě složitější a staví člověka do poněkud paradoxní situace, která už naznačuje mnohé o hlavní myšlence této práce. Jak už bylo řečeno, **svět je sice celkem, ale poznáváme ho na jednotlivinách**, seznamujeme se s ním prostřednictvím jsoucn.

Sama krize je rozdíl, tedy **rozpad celku**, ale zároveň rozlišování, **smysl pro diferenci**, uvědomování si určité heterogenity v rámci tohoto celku, tedy jak mezi jednotlivými jsoucn, tak mezi částmi a zakládajícím celkem. A v této myšlence, která bude podrobněji rozvedena v poslední kapitole, je krizí odkrývána naděje pro člověka.

8.6 Svoboda

Posledním sledovaným pilířem přirozeného světa, který představuje půdu pro naše činné začleňování do světa ve spolubytí s jinými, je svoboda. Někdy bývá svoboda ztotožňována s fenomenologií jako takovou a tato kapitola by měla o pravdivosti podobného postoje přesvědčit také čtenáře. Velmi důležitým předpokladem života v přirozeném světě je uvědomělý vztah k celku tohoto světa.

Kdy vlastně člověk jedná svobodně? Když je zcela spontánní, nebo naopak je-li schopen omezit rozumem svůj chtíč? Jsme svobodní, když prosazujeme za každou cenu svou vůli navzdory překážkám, nebo když žijeme zcela v souladu s danými pravidly? Existuje svoboda v nesvobodě? Má svoboda nějaké podmínky, nebo je to stav vyznačující se bezpodmínečností? Kolem těchto otázek se točí problematika svobody v přirozeném světě.

Podkapitulu věnovanou svobodě začneme u Edmunda Husserla, který svobodu staví na koncepci svědomitého subjektu, jenž se vyznačuje aktivním rozumovým posuzováním své činnosti. Pomocí díla Güntera Figala „*Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*“ si připomeneme pojetí svobody u Martina Heideggera, které prosakuje celou jeho tvorbou a patří tak k ústředním motivům. Třetím v pořadí bude Jan Patočka, v jehož případě se tentokrát nevyhneme ani četným poukazům k osobním činům a veřejně hlásaným postojům.

Naznačíme ontologickou nutnost výchovy ke svobodě, jedno z hlavních témat filosofie výchovy s četnými spojitostmi s antickými ideály výchovy. A také tuto podkapitulu zakončíme charakteristikou krize svobody, důležitého pilíře přirozeného světa, pevně srostlého s ostatními pilíři, a proto také hrozící rozklad každé z těchto dimenzí znamená zkázu pro celý přirozený svět člověka.

8.6.1 Svoboda podle Edmunda Husserla

Nejprve tedy **husserlovské vymezení svobody**, které představuje v díle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie II*. Abychom pochopili pravou svobodu, musíme opět přejít na Husserlův způsob myšlení a odlišit **empirickou zkušenost se svobodou a nesvobodou od zkušenosti jinak určeného subjektu**. Toto rozlišení charakterizuje Husserl slovy:

*„Wir haben also zu unterscheiden zwischen der menschlichen Person, der apperzeptiven Einheit, die wir in der Selbstwahrnehmung und Wahrnehmung anderer erfassen, und der Person als dem Subjekt der Vernunftakte, deren Motivationen und Motivationskräfte uns im ursprünglichen eigenen Erleben sowie im nachverstehenden Erleben anderer zur Gegebenheit kommen. Dabei geht der Blick auf das spezifisch Geistige, das freie Aktleben.“*²⁸⁷

Jinak vymezeným subjektem je tedy **činitel a zdroj rozumových aktů**, opírající se o duševní akty ze svých vlastních nebo cizích prožitků. Svobodu definuje Husserl jako „**vědomí svobodného „já mohu“**“²⁸⁸. Co však toto „**mohu**“ znamená. Může odkazovat jak na vnější, tak na vnitřní motivaci jednání. Tedy synonymem může být: „**smím**“ (mám oprávnění) i „**dokážu**“ (mám dostatek sil, potřebné předměty a odhodlání), dokonce i „**nic mi nebrání v tom, abych**“ (nenarážím na překážku).

Situace se tedy podstatně liší: je-li otevřený trezor, smím vybrat peníze, jsem s to vybrat peníze, či žádná vnější překážka (dohled) či vnitřní zábrana (svědomí) mi nebrání vybrat peníze. Skutečná svoboda však spočívá v samotném **vědomí vlastních možností**, možností z aktivního vědomého rozhodnutí subjektu, jak je patrné z následující citace:

*„Im Falle der Freiheit besteht für die künftigen im unmittelbaren Horizont liegenden Phasen des Tuns in Beziehung auf den Horizont unerfüllter praktischer Intentionen das Bewußtsein des freien „ich kann“ und nicht das bloße Bewußtsein „es wird kommen“, „er wird geschehen“.“*²⁸⁹

Z problematiky svobodného jednání tedy můžeme vyloučit veškeré spontánní děje, tradiční počiny, zvyklosti a nepředvídané příhody. Dokonce ještě můžeme rozlišit mezi **představitelnou logickou možností a praktickou možností** něco uskutečnit.²⁹⁰ Tedy

²⁸⁷ Volný překlad: „Rozlišujeme tedy mezi lidskou osobou aperceptivní jednoty, kterou uchopujeme ve vnímání sebe a druhých, a osobou jako subjektem rozumových aktů, jejichž motivace a motivační síly přicházejí k danosti v našem vlastním původním prožitku i v následném porozumění prožitku druhých. Tím se zaměřujeme na specifické duševní akty svobodného života.“ in HUSSERL, E. *Person als Subjekt der Vernunftakte, als „freies Ich*, str. 269

²⁸⁸ Tamtéž, str. 258

²⁸⁹ Volný překlad: „V případě svobody spočívá pro budoucí fáze, ležící v bezprostředních horizontech tohoto činění, ve vztahu k horizontu nevyplněných praktických intencí vědomí svobodného „já mohu“ a ne pouhé vědomí „nastane to“, „stává se to“.“ in Tamtéž, str. 257

²⁹⁰ Tamtéž, str. 261

teoreticky by bylo možné vzít z otevřeného trezoru peníze, z toho důvodu se také nenechává volně přístupný, avšak prakticky by se měl člověk umět rozhodnout, zda má, či nemá nárok si peníze vzít.

Výhodou pro lidské společenství v otázce svobody také může být to, že člověk nikdy nemůže chtít něco, s čím se nikdy nesetkal, co tedy vůbec jako možnost nezná. Nemusíme se tudíž cítit, jako bychom omezovali dítě a upírali mu nějaký slastný pocit, když jej hned při každém zaplákání neutěšujeme pochováním, pokud ovšem skutečně nikdy podobné chování od nikoho nezažilo. Nemá jej totiž ve svých možnostech, nepocituje to jako křivdu. I v otázkách výchovy můžeme být velmi kreativní a svobodně si volit způsoby, které nám budou vyhovovat.

Dále mluví Husserl v souvislosti se svobodou o **motivacích**. Podle mého názoru jde právě o ty motivace, kterými jsme se v kapitole o rozdílu mezi přirozeným a vědeckým světem snažili nahradit kauzalitu v přirozeném světě. Ať již mají tyto motivace charakter spíš vnitřní, nebo vnější, souvisejí velmi úzce s intencionalitou.

Každý člověk představuje „jednotu mnohostranných motivací“²⁹¹, které se v něm mísí a nelze je již oddělit a přesně určit, neboť vytvářejí **mohutný jednotlivý tok**. Mají vliv na přetváření a zpracovávání retencí, čímž ovlivňují protence. Patří sem vše, co je typické pro člověka jako živočišný druh, stejně tak jako jeho individuální zvláštnosti, momentální i dlouhodobý stav, dosavadní zkušenosti, vlivy okolí, kultury, do níž patří a jejíž hodnoty svým chováním nějak odráží.

Člověk se nechová kauzálně jako věci či zvířata. „Vidět člověka ještě neznamena znát ho.“²⁹², říká Husserl, a to i přestože máme s lidmi již četné zkušenosti. Ke skutečné svobodě nás může přivést pouze **transcendentální epoché**, v níž všechny tyto skryté i zjevné, uvědomované i neuvědomované motivace odhalíme a vyjmeme ze svého jednání. o tom se však píše mnohem snadněji, než se to provádí. Proto je problematika svobody tak složitá.

8.6.2 Svoboda v díle Martina Heideggera

Podobně jako existencialisté považuje **Martin Heidegger** svobodu za něco, čemu se v podstatě v lidském údělu **nelze vyhnout**. Hovoří o nesvobodném, povinném přijetí svobody jako **celoživotního úkolu**, jehož aktivním plněním dobýváme na světě smysl vlastního života a obhajujeme své postavení obstaráváním, autentickým rozvrhováním svých možností.

²⁹¹ HUSSERL, E. *Person als Subjekt der Vernunftakte, als „freies Ich*, str. 274

²⁹² Tamtéž, str. 274

Překračujeme tím pohodlné zabydlení ve světě na úrovni jsoucen, postoj, který není reflektovaný, nepředstavuje vědomý vztah k celku světa, tedy cestu k pravdě.

Pro představení Heideggerových úvah o svobodě využijeme dílo G. Figala nazvané „*Martin Heidegger – Fenomenologie svobody*“, jehož hlavní tezí je, že **celá Heideggerova filosofie je fenomenologií svobody**. Autor se nejvíc opírá o rané dílo *Sein und Zeit*, ale ukazuje platnost této teze na všech problémech, které kdy Heidegger filosoficky řešil, a postupuje přitom metodou existenciální analytiky Dasein. Zajímá se o fenomény jako **strach, starost, smrt, svědomí či odhodlání**²⁹³, odkazující na **autentické jednání**.

Zabývá se také Heideggerovými **neautentickými formami** bytí, známými z fenoménů: „**řeči**“ (Gerede), které, jak bylo vysvětleno v kapitole o jazyce, nesmíme zaměňovat za skutečný dialog, **zvědavost** (Neugier), jež si nemůžeme plést s filosofickým údivem,²⁹⁴ či **dvoznačnost** (Zweideutigkeit), neboli rozkol mezi skutečným poznáním věci a zdáním navozeným „řečmi“, které pak slepě vedou naši zvědavost. Tyto modifikace pobytu vedou k propadu do světa spolubytí (Verfallen), do neautentické existence „ono se“.²⁹⁵

Zevrubně analyzuje svobodu vyplývající **z časového určení Dasein** tak, jak jsme se o čase zmínili i my v kapitole věnované každodennosti. Nakonec dospívá k definici svobody jako **základní otevřenosti lidského Dasein vůči světu**, která k tomuto světu i lidskému Dasein neoddělitelně náleží. Říká přesně:

„[...] *Freiheit ist die Offenheit menschlichen Daseins selbst, die Möglichkeit, sich in der Welt zu verhalten, und damit auch die Offenheit dieser Welt. So kommt Freiheit nie allein den Menschen zu – als könnte man sie in ihren Gedanken und Erlebnissen lokalisieren – , sie gehört zum Wesen der Welt, in der sich menschliches Dasein vollzieht.*“²⁹⁶

Z takového vymezení svobody lze pak sekundárně odvodit nesvobodu, kterou svoboda umožňuje. **Nesvoboda** spočívá podle Figalových závěrů v tom, že člověk nerozpozná tuto otevřenost světu a nabízející se modifikace Dasein. Pak zůstává polapen v některém ze systémů, které mu poskytují orientační jistotu. Nejčastějším vězením tohoto druhu je jazyk. Celou situaci nesvobodného člověka pak přirovnává k situaci vězňů v platónském mýtu o

²⁹³ Těmto fenoménům je věnován §8, FIGAL, G.: *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*, str. 190nn.

²⁹⁴ O zvědavosti bude podrobněji pojednáno ještě dále v kapitole *Projevy krize přirozeného světa*

²⁹⁵ Jím je věnován §7, Tamtéž, str. 173nn.

²⁹⁶ Volný překlad: „*Svoboda je otevřenost samotného lidského Dasein, možnost zdržovat se na světě a tím také otevřenost tomuto světu. Svoboda tak nikdy nepřichází sama k člověku – jako by ji bylo možné lokalizovat ve svobodných myšlenkách a zážitcích – svoboda patří k podstatě světa, v němž se vykonává lidské Dasein.*“ in: Tamtéž, str. 404

jeskyni, přičemž filosofie má být „*Befreiung zu einer Freiheit, die zum Wesen des Menschen gehört*“.²⁹⁷

8.6.3 Názory Jana Patočky

Svoboda v **Patočkově** pojetí je pokusem o **vědomé vztahování ke světu jako celku**. V díle *Filosofie výchovy* rozlišuje²⁹⁸ Patočka v zásadě tři možná vymezení svobody: **svobodu občanskou**, v níž spočívá volnost disponovat s vlastními činy, dále **svobodu hospodářskou**, která představuje do praxe uvedené myšlenky kapitalistické ideologie, a **svobodu v duševním životě**, která se dotýká samotné podstaty člověka, je nejdůležitějším ze všech druhů a základním předpokladem skutečně odpovědného jednání.

Tento druh svobody, který představuje svobodu jako svrchovaný princip spočívající v **možnostech člověka být sám sebou**, naladit se na celek světa, nalézat pravý smysl i hodnoty ve svém aktivním jednání, probuzeném třetím pohybem lidské existence, definoval Patočka takto:

„[...] pojem svobody jakožto možnosti žít z vlastního rozhodnutí, z vlastní moci, a přece jen u cíle. Člověk má touhu, vůli takto autonomně, svobodně žít. A to není možné jinak než tvorbou, činností, prací. [...] Protože smyslu, účelu života se může jenom aktivně každý jednatel sám za sebe zmocnit, to nemůže za něho nikdo jiný udělat. Je možno v tom podléhat omylům, je možno nasugerovat [mu] nebo drezúrou jej přimět k tomu, aby si snad kladl, aby jaksi vnějškově tyto cíle do sebe přijal, ale když se jedná o vážnost života, ne jenom o nějaké lhostejné zaměstnávání, nýbrž o skutečné rozhodování, tam se potom mnohdy ukazuje, že člověk není s to sám z vlastní iniciativy a na vlastní odpovědnost kladení cílů vlastního života na sebe vzít. Rozhodnutí o vlastním životě, o jeho smyslu a jeho hloubce spočívá v našich rukou, v rukou každého jednotlivce, nemůže mu být žádným způsobem vzato.“²⁹⁹

Patočka také považuje pravou vnitřní svobodu za celoživotní, individualizovaný úkol člověka, za rozhodnutí, kterému je možné se rafinovaným způsobem vyhýbat, nepřijímat zodpovědnost za kladení životních cílů a jejich aktivní plnění, žít odevzdaně, manipulovaně a nesvobodně, což je pro spoustu lidí pohodlnější a zdánlivě zaplacené menší daní, a pro jiné představuje svobodný život čin až příliš odvážný. Přesně to odpovídá Heideggerovu popisu neautentické existence. Patočka mluví o **úkolů člověka**:

„[...] svoboda vnitřní není jenom nějaký fakt, nýbrž úkol každého jedince, a to úkol pravdivého života, života v pravdě podle svých možností. Tudíž svoboda každého člověka znamená něco jiného. Liší se

²⁹⁷ Překlad: „osvobozením ke svobodě, která patří k lidské podstatě.“ in: Tamtéž, str. 404 - 405

²⁹⁸ PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*, str. 60

²⁹⁹ Tamtéž, str. 60 – 61

*podle okolností, do kterých je člověk postaven, liší se podle možností, které člověk má. Nikdy nelze člověka posuzovat izolovaně od okolností, v nichž stojí.*³⁰⁰

Životní úkol, který na člověka klade svoboda, se tedy liší podle okolností, které vyplývají ze situace, v níž se svobodně jednající člověk nachází. Musíme si však uvědomit, že tyto okolnosti jsou vždy součástí nějakého celku, stejně jako svobodně jednající osoba. Proto jsou výmluvy na vnější okolnosti podle Jana Patočky zbytečné a nepravdivé.

Úvahy o tom, čím by kdo mohl být, kdyby k tomu měl lepší podmínky, kdyby nebyl určitým způsobem determinován, vycházejí nejspíš z chybného pochopení celku, komplexu souvislostí, a následného vytyčení nesprávného cíle, tedy volba možnosti, která není autentickým žitím onoho jedince.

Svoboda totiž spočívá ve vyrovnání se s danou situací, pokud ji nemůžeme změnit, ať je jakkoliv nepříjemná, vězí v **odvaze hledání a nalézání sebe sama**. Je to takový proces a stav, jehož jsme harmonickou součástí a kde se cítíme být sami sebou, ověřovat své lidství, svou jedinečnou individualitu, **žít svůj život u cíle v pravdě**.

Jan Patočka vymezuje svobodného člověka podobně jako třeba Platón filosofa vystupujícího z jeskyně (v tomto případě však z vlastní vůle), zaujímajícího teoretický postoj vůči sobě samému i vůči celku světa. Znovu se tak setkáváme s **platónským jeskynním mýtem** v souvislosti s úvahami o svobodě. Svoboda je sókratovská moudrost spočívající ve **vědoucím nevědění**, tedy věděni, které se netýká žádného bezprostředního jsoucna, konkrétní reality, nýbrž smysluplného celku.³⁰¹

V **Negativním platonismu** charakterizuje Patočka možnosti člověka zakusit nepředmětnou svobodu takto:

*„Základní zkušenost lidské bytosti jako historického tvora, zkušenost, o které nemohou nikdy rozhodovat smyslová data, řeč, kterou nelze tedy logicky transponovat ve výroky o smyslových datech, je totiž zkušenost o svobodě. Tato „zkušenost“ má proti smyslové tu zvláštnost, že není zkušeností o žádném faktu, o žádném předmětu, konstatovatelném z různých hledisek, přístupném různým pozorovatelům, o věci, k níž možno se vždy znova vracet a která je součástí kontextu jiných věcí. Svoboda je nicméně věcí zkušenosti: je to zkušenost rizika, které lze podstoupit, nebo jemuž je možno [se] vyhnout. [...] zkušenost, kterou máme, je vždy zároveň zkušeností, která má nás. Z toho důvodu není též tak všeobecná a samozřejmá, jako je jí pasivně sensuální zkušenost, která ji vždy časově předchází – zkušenost svobody je zkušeností dobytí, získání svobody, nikoli jejího klidného majetnictví.“*³⁰²

³⁰⁰ Tamtéž, str. 61

³⁰¹ PATOČKA, J.: *Přechod od antropologie ke kosmologii. Problém ideje*. in Platón, str. 291

³⁰² PATOČKA, J.: *Negativní platonismus.*, str. 43

Skutečně uvědomělý vztah vyžaduje **odstup**, pohled zvenčí a porozumění výjimečné situovanosti člověka ve světě, které dosahuje právě z principu možnosti svobodného jednání. Žádný jiný živočich se nemůže rozhodnout pro autentický svobodný život, jelikož není schopen zaujmout **teoretický postoj** ke světu a své situovanosti v něm. Proto je život těchto živočišných druhů striktně instinktivní, nevědomý jiných možností, na základě nichž by se dalo rozhodovat.

Důležitou podmínkou svobodného života je přijetí plné zodpovědnosti za konání i nekonání, které na cestě za naplňováním vytyčeného cíle provádíme. Navzdory Husserlově kritice subjektivismu tvrdí Patočka shodně s Heideggerem, že **zodpovědný může být pouze subjekt**. Z čeho však tento pocit, nebo řekněme spíše základní povinnost, vyplývá? Komu nebo čemu je vlastně člověk zodpovědný? Na této úrovni se setkáváme s určitou podobou objektivismu.

Do svobody člověka se promítá **společnost**, její normy a hodnoty korigují naše představy o smyslu veškerého námi vynaloženého úsilí. Člověk je bytost společenská a právě z pocitu sounáležitosti ke společenství a ve smyslu Patočkova druhého životního pohybu v rámci socializačních procesů, a ze snahy žít na stejné úrovni jako ostatní a dopracovat se přes veškerou individuální situovanost a navzdory různorodým vnějším podmínkám k podobným cílům vzniká **odpovědnost**. Patočka vyjadřuje tuto myšlenku větou: „*jsem svoboden pro to společenství, které mne nese*“.³⁰³

Ilustrujme si nyní konkrétní projevy svobody na dvou vzájemně souvisejících oblastech, kterým Patočka zasvětil svůj soukromý i veřejný život. Jsou jimi **filosofie a politika**. Díky svobodnému jednání člověka na veřejné scéně, kterou tyto oblasti otevírají, se stáváme **bytostmi historickými**. To znamená, že nežijeme jen z přítomnosti přirozeného postoje, nýbrž reflektujeme předpoklady lidského života jako takového a ve svobodném jednání hledáme pro sebe i společnost prostor pro sebeurčení.

Jen ve svobodě může být člověk sám sebou. Platí to i naopak: odhaluje sám sebe **pod tíhou problému**, nalézá svou pravou podstatu, svou svobodu. Z toho důvodu nastolil Patočka v souvislosti s totalitním režimem doby nedávno minulé téma **krize lidskosti**, ohrožení svobody jako uvědomělé možnosti volby autentického života. Stal se mluvčím **Charty 77**, formuloval její hlavní cíle a zásadní požadavky na dodržování mezinárodních smluv, k nimž se tehdejší *Česká a slovenská socialistická republika* v roce 1975 ratifikačně zavázala (s platností od roku 1976).

³⁰³ PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*, str. 62

„Účastníci Charty si nejen neosobují politická práva či funkce, ale dokonce nechtějí být ani žádnou mravní autoritou nebo „svědomím“ společnosti, nad nikoho se nevyvyšují a nikoho nesoudí, jejich úsilím je jediné očistit a posílit vědomí, že existuje vyšší autorita, které jsou zavázáni jednotlivci ve svém svědomí a státy svým podpisem na důležitých mezinárodních smlouvách; že jsou vázáni nejen oportuně, podle pravidel politické vhodnosti a nevhodnosti, nýbrž že jejich podpis znamená tu závazek, že politika podléhá právu, nikoliv právo politice.“³⁰⁴

Vyhrocená doba konce 70. let 20. století se stala pro mnoho disidentů výzvou ověřit sebe sama jako skutečně svobodnou bytost. Protože podle Patočky nemáme k dispozici **žádná předem stanovená kritéria**, podle kterých bychom mohli porovnávat své představy o sobě s tím, kým doopravdy jsme, ale v krizových situacích, nejčastěji spojených se třetím pohybem, když selžou všechny naše jistoty, kdy je člověk vystaven **přímému pohledu na sebe sama**, tehdy se v sobě utvrzuje a nalézá smysl, který integruje celek lidského života. Takové bylo poslání Charty 77.

Radim Palouš upozorňuje³⁰⁵ na souvislost Charty 77 s **Magnou Chartou** Jana Bezzemka, který poprvé použil slovo „charta“ (z řeckého *chartés* = listina). Disidenti sdružení kolem Charty 77 byli také takovými bezzemky, občany země, ve které se necítili být doma, ve které nemohli uplatňovat svá práva. Filosofický základ Chartě 77 dal právě Jan Patočka, ve spojení **politiky a občanství se otevírá prostor pro zvláštní podobu péče o duši**, pro „**žítí smrti v životě**“, to znamená v čase a prostoru ve snaze překročit efemérní pohyby své doby, kdy je člověk vytřesen ze své zabydlenosti.

Shodně s Martinem Heideggerem spojuje Patočka skutečný smysl svobodného jednání **s ne-účelností**. Teprve když se člověku hroutí všechny pro něj zdánlivě nepostradatelné, předmětné účely, překračuje dosavadní relativní horizonty, pak přechází do teoretického postoje, otevírá se novým rozměrům, překračuje vše dané a zakouší skutečnou svobodu.

Z tohoto důvodu Patočka velmi kritizuje **utilitarismus**³⁰⁶ a zaměřenost vzdělání na každodenní praxi a užitečnost. Člověk smýšlející utilitářsky se projevuje nesvobodně, jelikož není schopen zaujmout teoretický postoj, vyjít ze sebe a být objektivním, neboť žije v zajetí vlastního stanoviska.

Především praktičtí realisté jednají tak, aby naplnili nejbližší, krátkodobé cíle, jejich horizonty jsou příliš úzké a často neberou ohled na celek společnosti. Společnost jako

³⁰⁴ KLIBANSKY, R.: *Jan Patočka*, s. 30

³⁰⁵ Příspěvek R. Palouše byl přednesen na mezinárodní konferenci **Hodnoty ve výchově, umění a sportu** dne 3. 5. 2007 (do sborníku později nebyl zařazen)

³⁰⁶ **utilitarismus** (latinsky *utilis* = užitečný) = „*filosofický směr v normativní etice usilující podat empiricky uchopitelné kritérium mravního posuzování lidského jednání a norem*“ (BLECHA, I.; BRÁZDA, R.; BŘEZINA, J. aj.: *Filosofický slovník*, str. 423)

svobodný celek je založena na zájmové heterogenitě a divergenci možností, jakékoliv jednostranné zaměření má v tomto smyslu kontraproduktivní dopad.

Výchova a vzdělání ve významu slov péče o duši, které zakládají filosofické chápání člověka a světa, ve kterém žijeme, **užitečné v nejširším slova smyslu jsou**, ovšem nesmějí být chápány jako výsledek utilitářského směřování. Podle Patočky nemůžeme opravdové vzdělání vedoucí ke svobodě ztotožňovat ani s věděním, rozumovou schopností podržet obsahy, ani s uměním, co nejdokonalejším výkonem odborného rázu.

„[...] aby rozum rozuměl věcem tak, jak jsou, musí se nejprve naučit, že jeho tendence měřit věci podle sebe může vést k pravdivému výsledku pouze tehdy, když se otevře něčemu zcela odlišnému a svrchovanému, čemu se podřídí.“³⁰⁷

Tímto pojetím navázal Patočka na myšlenky **pansofismu** Jana Amose Komenského i na vzor antické etiky **Sókrata**. Člověk se musí vždy podřít celku, který jej přesahuje a kterému je odpovědný, nejsvrchovanějším účelem, pravým cílem každého svobodného jednání, zvolenou možností podle individuální situační zakotvenosti každého jedince má být vždy **lidiskost**, k níž lze ukázat cestu vzděláváním a výchovou. *„Výchova je proces, který má člověka učinit svobodným.“³⁰⁸*

8.6.4 Krize svobody

Je zřejmé, že krize svobody úzce souvisí s **krizí vztahu člověka k celku** a je jeho přímým důsledkem. Cítíme se ve světě uvěznění, nepřesahujeme horizonty svého tady a teď, své doby a společnosti, v níž žijeme. Nemáme **odvahu ke svobodě**, ke třetímu životnímu pohybu, k ověřování sebe sama, k autentickému životu v pravdě. Rezignace je v jistém smyslu opakem svobody.

Člověk buď vztah k celku, ve smyslu nějaké transcendence, zcela postrádá, nebo si na místo celku nechává podsunout nějakou ideologii, která sehrává svou roli neproblematicky přijímaného obrazu světa. V současnosti si můžeme povšimnout již zcela jasných projevů krize tohoto pilíře přirozeného světa: stále narůstajícího **pasivního konzumního života**, sílící anonymity a **masovosti, povrchnosti a pragmatismu v mezilidských vztazích**, lhostejnosti a bezradnosti v otázkách výchovy. Paul Ricoeur charakterizuje současnou krizi slovy:

³⁰⁷ KLIBANSKY, R.: *Jan Patočka*, s. 27

³⁰⁸ PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*, především str. 60 – 65 (Ideje kulturně výchovné)

„Zdá se pak tudíž, že krizi naší doby charakterizuje nejlépe jednak absence konsensu ve společnosti, která je rozdělena, [...], mezi tradici, modernitu a postmodernitu, a pak, jako jev závažnější, všeobecná ztráta přesvědčení a schopnosti angažování, která z této ztráty vyplývá, nebo – což je v podstatě totéž – všeobecná ztráta posvátného, ať ho chápeme jako posvátno vertikální (náboženské v nejširším slova smyslu), nebo horizontální (v nejširším slova smyslu politické).“³⁰⁹

Z Husserlova vymezení svobody docházíme k mimo jiné i k důvodu, proč **selhává demokracie** a její principy ve všech složkách společnosti. Lidé nejsou dostatečně svobodní, heideggerovsky řečeno jsou „svobodní“ pouze neautentickým způsobem a jen pro rovinu jsou. Odtud pak berou své „já mohu“ pro různá podvodná jednání, lži a manipulace.

Je-li demokracie založena na tom, že pravidla průběžně vytváří co nejširší společenství lidí, a nikoliv na tom, že jsou stanovena předem a pro jistotu velmi tvrdě a rigidně, jako je tomu v diktátorských režimech, dochází k tomu, že zákony jsou „děravé“ a vždy je možné těchto „děr“ zneužít. Zatímco pro někoho je to možnost pouze logická, pro jiného představuje možnost praktického jednání a svou vychytralost si ještě interpretuje jako moudrost, zatímco podvedené považuje za hlupáky.

Ti, kdo vychytrale porušují pravidla, mají vždy náskok před tvůrci pravidel. Demokracie se ovšem **bez základní důvěry v dobrovolné dodržování pravidel neobejde**. Nemůžeme dělat vše, co není výslovně zakázané, přestože je to vlastně „dovolené“ a máme k tomu dostatečné schopnosti či předpoklady. Lidé musejí přemýšlet o důsledcích svých činů, když svým jednáním vytvářejí precedenty, tedy musejí být v pravém slova smyslu svobodní.

Stejně tak **opravdová vnitřní svoboda nestojí na žádném systému odměn, výhod a sankcí**. Zdokonalování zákonů v této oblasti je řešením spíše prozatímního rázu, vedeným snahou řešit něco alespoň na úrovni jsoucna. Jediné, co podle mého názoru, opřené o závěry této kapitoly, může člověka skutečně osvobodit pro vztah s Bytím a pro svobodný život v přirozeném světě, je **výchova**.

Mé tvrzení se vůbec nevylučuje s výše citovaným názorem G. Figala, že takovéto osvobození představuje filosofie. **Filosofie je výchovou**, dokonce je žádoucí podobou výchovy ke vztahu k přirozenému světu. Mé úvahy souvisejí i s Husserlovou naukou o motivacích v tom, jak se utvářejí hodnoty a motivy pro naše jednání ve spolubytí s druhými, v kontaktu se světem jako celkem, pro který je však důležitá transcendentální epoché.

Jak již bylo řečeno, pro mnoho lidí je však pohodlnější být nesvobodný a svádět pohnutky svého jednání na okolnosti, vnější podmínky či genetickou determinaci. Situace mnohdy dospívá tak daleko, že lidé ani nevidí žádné jiné možnosti. Je-li **extrémní formou nesvobody závislost**, pak jsme dokonce svědky redukce celého života na předmět této

³⁰⁹ RICOEUR, P. v příspěvku: *Je krize jevem moderním?*, in: *Pojem krize v dnešním myšlení*, str. 45

závislosti. Svět, osobní Dasein, jako otevřené pole možností zůstává závislému člověku zcela uzavřeno.

V závěru této kapitoly se objevila svoboda ještě v jedné souvislosti, totiž ve spojitosti se vzděláním, které nepřináší žádný praktický užitek. Také zde lze považovat za projev krize, je-li takové vzdělávání zatracováno a zvyšuje-li se počet lidí, kteří pouze touží po co nejrychlejší absolvování školy a dosažení titulu nejsnazší cestou, v lepším případě jim jde pouze o doplnění znalostí z nějakého oboru.

9 Projevy krize přirozeného světa

V této kapitole se pokusím pojednat o projevech krize přirozeného světa v různých oborech lidské činnosti. Dílčím cílem této kapitoly je předložit souhrn některých navrhovaných řešení a naznačit nadčasovost hlavní problematiky této práce. Začneme fenomenologickými reflexemi předních filosofů současnosti, pak ovšem celou problematiku zasadíme do mnohem širšího historického kontextu a půjdeme po stopách myslitelů tvořících kánon české filosofie, tedy Jana Husa, Jana Amose Komenského a Tomáše Garrigua Masaryka.

Na jejich kritikách společnosti a koncepcích člověka si připomeneme, že krize přirozeného světa se netýká pouze lidí 20. a 21. století, ačkoliv má mnoho společného se zrodem moderního lidství. Zmínění filosofové si projevů krize přirozeného světa nejen povšimli a podle svých možností ji teoreticky zpracovali, ale zároveň se tato krize stala jejich životním osudem, který na vlastní kůži okusili.

Krize moderního lidství je provázena významnými fenomény, které se týkají úplně každého a jimž se nelze vyhnout. Než přistoupíme ke konkrétním poukazům a nabízejícím se řešením, shrňme si jen velmi stručně dosavadní zjištění o krizi jednotlivých dimenzí přirozeného světa.

V úvodu práce jsem rozdělila své **chápání krize** do oblastí **ontologické a etické** a poukázala jsem na jejich vzájemnou propojenost. Následoval rozbor **krize každodennosti**, kde se z tohoto hlediska lišil postoj E. Husserla, který pobyt v každodennosti v podobě přirozeného postoje považoval za zcela samozřejmou součást pohyblivých horizontů člověka, od postoje M. Heideggera, pro něhož je každodennost neautentickou podobou existence, která sice také patří k pobytu, ale zároveň hrozí trvalé uvěznění v ní.

Krize intersubjektivit poukazuje na negativní dopady spojené s vypjatým individualismem, ztrátou transcendence, s narůstající sekularizací a s masivním rozvojem vědy a techniky, který nereflektujeme s ohledem na celek, ale zabýváme se jím pouze descartovsky v rovině jsoucen.

Krize jazyka ještě naléhavěji upozornila na propojení celé problematiky s myšlením a bytností člověka. Předestřela otázky, na jejichž pozadí se celá krize v ontologické i etické rovině odehrává. Právě opatrným kladením těchto otázek má člověk možnost porozumět svému Dasein, aniž by redukoval Bytí na jsoucno, čehož se jinak v jazyce často nevědomky dopouští.

Krise domova se týká narušení nejbližšího zázemí člověka. Je zřetelně spojena i s problematikou sebeodcizování, zároveň však poukazuje na narušenost tohoto zázemí jako na ontologický rys charakteristický pro člověka, projevující se mimo jiné v přechodu mezi jednotlivými Patočkovými pohyby lidské existence.

Krise celku odkrývá dopady ztráty transcendence a zastřené vztahu k Bytí i nebezpečí partikularity, zvláště v podobě ideologií, které partikulární dosazují na místo celku. **Krise svobody** ukazuje na fenomén pseudo-svobody moderního člověka, která je ve skutečnosti nesvobodou dosud nevidaných rozměrů. Svou situaci může člověk vyřešit jedině odmítnutím této pseudo-svobody a vydáním se celku, čímž se otevřou jeho možnosti, v nichž spočívá pravá svoboda.

Nyní se ovšem vraťme do současnosti k nejnovějším zjištěním. Časopis *Analecta Husserliana* z roku 2010 vychází ze závěrů třetího celosvětového fenomenologického kongresu a všímá si těchto projevů nejen na poli samotné filosofie, ale také například psychologie, zvláště pak psychopatologie a v otázkách normality, či pedagogiky, a to zejména tam, kde nachází společnou řeč s filosofií výchovy a kde se pokouší reflektovat krizi ve vzdělávání a výchově. Chtěla bych zde upozornit na několik velmi zajímavých příspěvků, které nám pomohou projevy krize přirozeného světa v těchto oborech alespoň částečně zmapovat.

9.1 Krize života

Hlavní obraty v myšlení a způsobu života ve 20. a 21. století, které jsou ovlivněny novými vynálezy a objevy, novými člověku otevřenými možnostmi, popisuje ve svém článku *Heralding the New Enlightenment*³¹⁰ současná americká fenomenoložka **Anna-Teresa Tymieniecka**. Autorka upozorňuje na bezprecedentnost těchto překotných změn a na naši nezkušenost, která si žádá velmi pomalou a opatrnou adaptabilitu, dostatek času na porozumění a sžití. Proběhla spousta změn, jejichž význam zůstává otevřený.

Lidský život i sled jednotlivých generací je podroben neprůhledné „*nekončící transformaci*“³¹¹, při níž ztrácíme původní jistoty a trpíme zoufalým nedostatkem

³¹⁰ volný překlad názvu: „*Ohlášení nové osvěty*“; článek In Tymieniecka, A. -T. *Heralding the New Enlightenment. Analecta Husserliana*, pp. 7-15.

³¹¹ Tamtéž, str. 7

„orientačních bodů“³¹², který nám znemožňuje určit „meze danosti“.³¹³ Proto se náš život, myšlení, jednání, touhy, snahy a vše s tím související často vyznačuje bezmezností. Při celkovém pohledu na dnešní svět lze podle Tymieniecky dospět k následujícímu závěru:

*„Expanding knowledge of nature, the world, the cosmos, of human being too, keeps humanity in perpetual incertitude. The perspectives that have long conditioned the aims of human endeavors, the coherence of the world has undergone a loosening, even ruptures. Criteria and rules of validity have become questionable or have been outright rejected.“*³¹⁴

Současný člověk se, díky těmto nejružnějším změnám, vyznačuje naprosto odlišným způsobem vnímání prostoru a času, což se odráží v jeho jednání a vyznávaných hodnotách. Konkrétně upozorňuje na problém **světové migrace**³¹⁵ a z ní plynoucí problematické soužití odlišných kultur.

Také v tomto smyslu se od imigrantů vyžaduje adaptace, která je však do nejhlubších vrstev nemožná, a dokud bude jen částečná, bude s sebou přinášet takové fenomény, jako je nejistota, pocit vykořenění, existenční strach, agresivní boje za zachování toho původního, co příslušníky v jedné či druhé kultuře bytostně zakládá.

„Transformativní progres“³¹⁶ čerpající z nově zpřístupněných možností probíhá nejen ve vědeckém přístupu ke skutečnosti, ale týká se velmi podstatně i myšlení samotného, tedy záležitostí meta-vědeckých, filosofických. Autorce v mnohém připomíná velký racionální boom v době osvícenství, hrdost a nekonečné naděje vkládané do lidského rozumu.

Veškeré dosud platné filosofické prekoncepty o světě, myšlení, přirozenosti, hodnotách si žádají zásadní přehodnocení.³¹⁷ Jakési východisko vidí v novém typu racionality, který nezahrnuje pouze racionalitu intelektuální, nýbrž také **uměleckou či duchovní**,³¹⁸ schopnou univerzálního sdílení a sdělování, výpovědí o světě v celku. Jde tedy o návrat k všezahrnujícímu logu.

Tymienieccina vlastní filosofická koncepce vyzdvihuje **ontopoetiku života**, tvořivý, a přesto v základě racionální způsob vhledu do původní danosti světa, bytostně spjaté s

³¹² Tamtéž, str. 7

³¹³ Tamtéž

³¹⁴ Tamtéž, překlad: „Narůstající poznatky o přírodě, světě, kosmu i lidském bytí udržují lidskost v trvalé nejistotě. Perspektivy dlouhodobě podmíněných cílů lidských snah doznaly ztráty a trhliny. Kritéria a pravidla platnosti jsou zpochybnitelná či úplně zamítnuta.“

³¹⁵ Tamtéž

³¹⁶ Tamtéž, str. 9

³¹⁷ Tamtéž, str. 8

³¹⁸ Tamtéž, str. 12

jednotným smyslem,³¹⁹ z něhož vše minulé i budoucí čerpá svůj smysl – tedy právě s tímto logem, spějícím v neustálém pohybu k naplnění svého *telos*.³²⁰ Prostupuje všechna jsoucna, která jsou jeho vtělením, nástroji jeho metamorfózy, v neustálém vzájemném dialogu, v němž nacházejí a utvářejí sama sebe odpovědí na výzvy tohoto logu. Takováto sdělná a sdílená kreativita uskutečňuje lidský život a umožňuje přístup člověka k celku.

9.2 Krize logických postupů

Z Tymieniecciny filosofie tvořivého a tvořícího se života vychází také článek **Jana Szmyda**.³²¹ Ještě důrazněji si všímá **postmoderní relativizace**, která je projevem hluboké hodnotové krize. Nikoliv však krize morality jako takové, nýbrž jakési „*krize-v-moralitě*“³²² a „*krize-v-etice*“³²³. Obě jsou charakteristické pro lidský způsob bytí na světě, které je, jak už bylo řečeno, v neustálém tvůrčím pohybu a jen těžko hledá pevné opěrné body.

Tím, co lidský život zachraňuje, je podle autora právě jeho **provázanost s kosmickým logem**³²⁴, díky kterému jsou syceny všechny různorodé formy lidského života ve společnosti. K těmto formám patří vedle morality a rozumu také **víra, umělecká tvorba, filosofie** atd.³²⁵ Velkým přínosem postmoderny je právě odhalení, či znovuobjevení těchto dalších, nejen racionálních forem a pokus o návrat k životu v jeho plnosti a všestrannosti.

Z oblasti **pedagogiky a filosofie výchovy** vybírám příspěvek **Ane Faugstad Aarø**,³²⁶ jejíž snahou je masivnější a rozmanitější nasazení **hermeneuticko-fenomenologických metod** ve výuce a při řešení nejrůznějších výchovných situací. V současném školství totiž, zvláště v Americe, převládá přístup **pragmatický**,³²⁷ který se sice částečně

³¹⁹ Tamtéž, str. 13

³²⁰ HANEY, K. Tymieniecka's First Philosophy., str. 77; překlad názvu: *Tymienieccina první filosofie*

³²¹ SZMYD, J. Post-Modernism and the Ethics of Conscience: Various "Interpretations" of the Morality of the Post-Modern World. Role of A.-M. Tymieniecka's Phenomenology of Life. *Analecta Husserliana*. Tymieniecka, Anna-Teresa, 2010, str. 111 – 122; překlad názvu: *Postmodernismus a etika svědomí: Různé „interpretace“ morality v postmoderním světě. Role A.-M. Tymieniecciny fenomenologie života*

³²² Tamtéž, str. 111

³²³ Tamtéž

³²⁴ Tamtéž, str. 120

³²⁵ Tamtéž

³²⁶ AARØ, A. F. Phenomenological Perspectives on Philosophical Didactics (Enhancing a Historical Understanding Through Explication of Subjectivity, Life-World and Historicity). *Analecta Husserliana*, pp. 355-363., překlad názvu: *Fenomenologické perspektivy filosofické didaktiky (Stupňování historického porozumění prostřednictvím objasnění subjektivity, přirozeného světa a historicity)*.

³²⁷ Tamtéž, str. 356-357

s fenomenologickým překrývá, ale přece jen nedostatečně uspokojuje hlubší potřeby vztahu jedince a intersubjektivního světa i přístupu člověka k sobě samému.

Pragmatický přístup neumožňuje to, v čem naopak hermeneuticko-fenomenologický přístup vyniká, totiž **porozumět tomu, co je nepoznatelné**, být schopen vytušit pokračování za hranicemi jsoucen, i když není vědecky vykazatelné, dostat se až k „*transcendentálnímu významu*“, ³²⁸ porozumět situační a dobové zakotvenosti, zanořenosti do kulturně-historického kontextu, ačkoliv není definičně vyčerpateľný. Jak říká sama autorka, z této celkové zkušenosti se světem pak čerpáme i morální oprávnění pro konkrétní jednání:

„The major pedagogical challenge in teaching philosophy is to teach in a way that doesn't merely increase the amount of knowledge, but makes available resources that the students can make use of in their own reflection. To develop a historical consciousness, and see oneself connected to a historical development, as well as learn to see that all people are situated in a historical context are key elements in developing the self. Now, here lies also the motivation and intentions that the individual student may or may not have, and the experience of relevance of the field. The future success of the field may very well rest on how well teachers succeed in walking the student's awareness of the value of philosophical approaches to man, history and science. This might imply that philosophy is taught with close attention to the students own home-world.“ ³²⁹

Důležité je neustále vědět o tom, co nevíme, a vztahovat se k této dimenzi, neboť tak přicházíme do styku s všelidskými intencemi, s tím, co nás přesahuje, nalaďuje a rozehrává. Znovu si v této souvislosti připomeňme důležitost sókratovského vědoucího nevědění, jak jej charakterizoval Jan Patočka v *Negativním platonismu*:

„Nevědoucnost je forma vědoucnosti, nové vědění je ve vyšším smyslu pozitivní, v domnělé nevědomosti se odhaluje pravé vědění pevnější než cokoli na zemi a na nebi. Tak se konstruuje nová, zvláště konfušní forma vědění, která na jedné straně ví o absolutním transcendování, o vztahu člověka k celku, a tudíž o nezbytném vztahování rovněž k ne-jsoucímu, k nereálnému, a na druhé straně z toho transcendování činí opět cestu do „jiného světa“, vykládá je „mundánně“ a jeho pomocí se snaží vyjasnit svět.“ ³³⁰

³²⁸ AARØ, A. F. Phenomenological Perspectives on Philosophical Didactics (Enhancing a Historical Understanding Through Explication of Subjectivity, Life-World and Historicity). *Analecta Husserliana*, pp. 357

³²⁹ Tamtéž, str. 357; volný překlad: „Základní pedagogickou výzvou ve filosofii vzdělávání je učit způsobem, který není založený pouze na množství jednotlivých poznatků, ale aktivuje zdroje, které mohou studenti využívat ve své vlastní reflexi. Rozvoj historického vědomí a sebe-situovanosti do historického vývoje, stejně tak jako schopnost vidět jiné lidi v jejich situacích a historickém kontextu, patří ke klíčovým schopnostem sebe-rozvoje. Právě odtud vychází motivace a intence toho, co jednotliví studenti smejí, nebo nesmejí a zkušenost relevance této oblasti. Budoucí úspěch v této oblasti může klidně spočívat v tom, do jaké míry se učitelům podaří provázet studenty při uvědomování si hodnot filosofického přístupu k člověku, historii a vědě. Z toho vyplývá, že výuka filosofie by měla být blízka vlastnímu světu studentů.“

³³⁰ PATOČKA, J.: *Negativní platonismus*, str. 19

O antropologických dimenzích je třeba uvažovat z kosmologické perspektivy³³¹ a fenomenologickým úkolem školy a výchovy by tedy mělo být **otevírání člověka světu**. Pomocí četných odkazů na myšlenky norského filosofa minulého století Hanse Skjervheima, proslaveného diskusemi o objektivitě věd a přístupu k otázkám o člověku, kritizuje autorka současné vzdělávací cíle a postupy především za povrchnost a snahu dospět k maximálně **doložitelným výsledkům pokroku na úkor kvality**, zážitku a bytostného prostoupení problémem.

Používá přirovnání k Platónově kritice rétoriky například v dialogu *Sofisté*.³³² Rétorika ve srovnání s filosofií, staví na okázalé formě a účelnosti. Vnější efektivita spočívající v otrockém naplňování stanovených kritérií je však krátkozraká a krizi přirozeného světa jen prohlubuje.

Také příspěvek autorek **Rimmy Kurenkove a Larisy Vysotskay** se zabývá fenomenologií ve vzdělávání.³³³ Velké možnosti uplatnění fenomenologických metod vidí zejména v předmětech humanitních a esteticko-výchovných. Stanovují základní konstitutivní body **fenomenologické pedagogiky**.³³⁴

Na poli filosofie i pedagogiky je třeba vést člověka k otevřenému přístupu k žité spolupřítomnosti se vším ostatním, a to nejen cestou plné racionální reflexe, nýbrž i intuitivní, kreativní a duchovní a dotýkat se celého života jedince. Takový život je totiž jeho bytostně lidským nekonečným úkolem a údělem, usměrňovaným vlastní zkušeností se svobodou a odpovědností za toto věčné sebe-utváření.

Právě aktivní tvorba, kreativita by měla mít ve vyučování dominantnější pozici, neboť koreluje-li s nejvyššími hodnotami dobra, krásy a pravdy³³⁵, **činí člověka svobodným a zodpovědným tvůrcem přirozeného světa**, který se pak stává jeho morální kotvou a udržuje lidské bytí ve vznosu.

³³¹ TELONI, M.-Ch. The Phenomenological Way: A Philosophical View on the Vitality of Being. *Analecta Husserliana*. 2010, str. 387; překlad názvu: *Fenomenologická cesta: Filosofický pohled na vitalitu bytí*.

³³² PLATÓN. *Platónovy spisy I.*, str. 358

³³³ KURENKOVA, R. and VYSOTSKAYA, L. Phenomenology of Education: Contemporary Dialogue of Philosophy and Pedagogics. *Analecta Husserliana*. 2010, pp. 365 – 369.; překlad názvu: *Fenomenologie vzdělávání: současný dialog filosofie a pedagogiky*.

³³⁴ Tamtéž, str. 367-368

³³⁵ Tamtéž, str. 368

9.3 Krize autority

Připomeňme v této souvislosti také **krizi autority**, kterou ve svém krátkém pojednání rozebírá **Hannah Arendtová**.³³⁶ Přestože dílo vyšlo již v 50. letech 20. století a odráží problémy především amerického školství a americké společnosti, je stále aktuální a týká se také naší současné žité reality.

Autorita spočívá podle autorčiných slov v ochotě *přijmout zodpovědnost za svět*³³⁷, ve kterém žijeme, a snaze aktivně se v něm angažovat a bránit jej. Již z tohoto vymezení vyplývá, že se autorita netýká zdaleka jen školního prostředí, nýbrž že patří neoddělitelně k tématu přirozeného světa a lidského společenství. Je nutné znovu přijmout zodpovědnost za své svobodné jednání, které vychází z vědomí plurality možností a alespoň přibližné znalosti důsledků volby příslušné varianty, a zodpovědnosti za vlastní rozvrh světa, který člověk aktivně ustavuje ve spolubytí s jinými.

Podobné stanovisko zastává i **Radim Palouš** v koncepci tak zvané *holistické agogiky*³³⁸. Autoritu dnes už jen stěží může představovat jedinec svou silnou osobností, charismatem, takové následování podmanivého kouzla osobnosti, vedení zbavené střízlivého přístupu, kritického rozumu by mohlo být naopak velmi nebezpečné, manipulativní a zneužívá se ho především v médiích velmi často. Skutečnou autoritu nepředstavuje ani síla společenské instituce, za níž se chování jedince může skrýt, ani vytvořená pravidla a předpisy. Žádný z těchto kořenů nemůže fungovat zvlášť.

Podle jeho názoru je nutné vrátit se k **autoritě v antickém smyslu**, totiž takové, která přesahuje možnosti jedince, totiž autoritě světa, celku všech celků, kterému se má člověk otevírat a naslouchat, k němu totiž bytostně náleží. Učitel či vychovatel je pouhým nedokonalým médiem této autority. Jeho úkolem je předávat své hlubší zkušenosti o prožité pravdě věcí samých, konfrontovat je se žáky a **neustále je znovuprožívat a ověřovat**. Pravděpodobně pouze takto proměněné pojetí učitelské a vychovatelské profese může obstát ve složitých a proměnlivých podmínkách současnosti.

Škola je jen jedním z intersubjektivních světů v rámci přirozeného světa. Je to prostředí výjimečné tím, že stojí na rozhraní mezi soukromým **světem domova** a **veřejným světem společnosti**³³⁹. Také mezi těmito dvěma světy se v moderní a postmoderní společnosti hloubí propast. Projevuje se to nezájmem lidí o dění ve společnosti, o politickou scénu, mnohdy až

³³⁶ ARENDT, H. *Die Krise der Erziehung*.

³³⁷ Tamtéž, str. 18

³³⁸ PALOUSH, R.: *Totalismus a holismus*. str. 104 - 108

³³⁹ ARENDT, H. *Die Krise der Erziehung*. str. 17

lhostejností k osudu spoluobčanů a naopak výraznou preferencí soukromého života a seberealizací dle vlastních představ bez zájmu o celek.

Jsou to společnosti otevřené, s vysokou sociální mobilitou, rychle se měnící. Tradice v nich berou za své a řády se vyznačují výraznou labilitou. V postmoderně mizí také veškeré ideály o tom, co je vlastně správné. Žádné návody neexistují a vše je výsledkem pokusů a omylů. Krize je pak na spadnutí. Svou autoritu danou věděním o světě ztrácejí v očích dětí rodiče i učitelé, oporou přestává být učivo, které je pro otevřenou budoucnost vždy již zastaralé.

Jestliže se **krize vyznačují rozdíly**, pak můžeme říci, že dílo Hannah Arendtové je na rozdílech přímo postavené. Krizi výchovy ukazuje nejen na rozdíl **mezi tradiční a moderní** společnostmi, **soukromým a veřejným** životem, jak už bylo zmíněno výše, ale také na rozdíl **mezi dětmi a dospělými, hrou a prací** v souvislosti s metodami učení. Dále ji zajímají rozdíly mezi **starým a novým**, tím, co přichází, a tím, co už zde v tu chvíli je.

A v této souvislosti přemýšlí také o postavení migrantů v Americe, o proměnách společnosti pod vlivem multikulturalismu. Vždy je třeba jedno před druhým chránit, ovšem takové jednání je obrovské dilema, postavené na antinomiích. Autorka si také všímá, jak rozdíly a nerovnosti řeší ústava a politický život a jakou cenu platí pak společnosti za naplňování ideálu rovnosti a stejných příležitostí pro každého.

Situace je vážná, kritická už přes šedesát let. Na druhou stranu můžeme být takové vyhocené krizi vděční, protože nás nutí se stále znovu ptát. „*Eine Krise dräng uns auf die Fragen zurück und verlangt von uns neue oder alte Antworten, auf jeden Fall aber unmittelbare Urteile.*“³⁴⁰ Jsou to věčné otázky, které musíme neustále od počátku promýšlet.

9.4 Krize moderního člověka

Na krizi současného člověka nebo společnosti vzhledem ke vztahu k přirozenému světu upozorňovali významní myslitelé již v minulosti. Jen tehdy ještě nebylo známo, že se jejich výhrady týkají přirozeného světa, neboť ten se stal problémem až s nástupem fenomenologie.

Zásadní problémy, které provázejí moderní lidství, jsou však reflektovány mnohem dříve. Začínají na samém prahu novověku, respektive jsou patrné již v některých středověkých nešvarech, sílí s rozvojem descartovské filosofie a jejím vlivem na vědecké postupy a v moderní společnosti vrcholí od konce 19. století.

³⁴⁰ volný překlad: „*Krize nás tlačí zpět k otázkám a žádá si nové nebo staré odpovědi, každopádně však nezprostředkované úsudky.*“ in ARENDT, H. *Die Krise der Erziehung.*, str. 7

Zaměříme se tedy na jejich popis a hledání možných příčin v díle Jana Husa, Jana Amose Komenského a Tomáše G. Masaryka, který byl Husserlovým současníkem a příznivcem jeho myšlení. Kánon nejvýznamnějších českých filosofů, jejichž myšlení nějak odráží problematiku krize přirozeného světa, pokračuje dílem Jana Patočky, o němž jsem v této práci již mluvila, proto jej nyní vynechám. Všichni tito filosofové mají společný postoj k pravdě, svobodě a zodpovědnosti, všichni prožili krizi přirozeného světa na vlastní kůži v podobě boje za reformaci církve, vyhnanství či světové války.

9.4.1 Jan Hus

V této podkapitole není mým cílem jakkoliv objektivně a uceleně posuzovat život a dílo Jana Husa. Chtěla bych se zaměřit pouze na ty aspekty, které nějak souvisejí s probíranými fenomenologickými tématy a s krizí. Tedy s tím, co je v jeho přesvědčení a skutečích nadčasové, s čím se mohl potkat v jakékoliv jiné době kdokoli. Zaměřím se na způsob, jakým tento Mistr pečoval o svou duši, o čisté svědomí a ideál pravdy, které mu nakonec umožnily zemřít sókratovskou smrtí, bez pocitu provinění a beze strachu.

Velmi podrobně se vystupováním a životním odkazem mistra Jana Husa v souvislosti s fenomenologií, zejména s fenomenologickým pojetím pravdy, zabývá kniha Anny Hogenové *Jan Hus – pravda – fenomenologie*. Můj prostor v této práci je velmi omezený, proto bych se ráda vyjádřila jen k tomu, co považuji za nejpodstatnější.

Pomůckou k našim fenomenologickým poukazům nám může být také právně-historicky pojatá kniha Jiřího Kejře *Jan Hus známý i neznámý*. Autor se v ní pokouší o výklad Husova počínání s ohledem na historický kontext a právní normy jeho doby. Ukazuje, jak se Jan Hus stal obětí pozitivisticky pojatého právního výkladu pravdy, provinění a spravedlnosti, opřené o věrohodné důkazy a vysvětlení.

Takový výklad je však zcela neslučitelný s jeho **mravně-biblistickým výkladem morálky a svědomí**. A vede nás tak ke stanovení základního rozdílu mezi **pozitivistickým přístupem** kostnického koncilu a mocenskými praktikami Husových nepřátel, řečeno slovy Anny Hogenové „sofistů“³⁴¹, na straně jedné a **Husovým přístupem** vycházejícím z celku, který je mimo svět lidských jsoucen a který můžeme nyní označit jako fenomenologický. Husovi je nejvyšší instancí boží soud, ne lidský a pravá neviditelná církev těch, kteří žijí mravně, ne skutečná viditelná církev³⁴² těch, kteří bezostyšně hřeší a bez lítosti a pokání se vykupují penězi.

³⁴¹ HOGENOVÁ, A.: *Jan Hus – pravda – fenomenologie*., kapitola Sofisté a problém pravdy

³⁴² FUNDA, O. A.: *Umírat pro ideje?*, in *Když se rákos chvěje nad hladinou*., str. 147n

Jiří Kejř se snaží být maximálně nestranný a jednotlivé situace vysvětlovat z pohledu všech zúčastněných stran. Například uvádí:

„Soudce totiž neměl možnost volně ocenit důkazy podle svého svědomí a případně vlastní znalosti. Důkaz podaný v bezvadné formě důvěryhodnými osobnostmi totiž musel být uznán za průkazný a soud byl nucen se jím řídit při vynesení rozsudku. [...] Můžeme tu dodat, že až na výjimky se právní doktrína hlásila k zákonné teorii, dle níž je soudce striktně vázán provedenými důkazy, zatímco husitský právní názor byl opačný a vyžadoval volné uvážení soudcem. [...] podle jeho [soudcových – poznámka K. H.] znalostí a svědomí.“³⁴³

Na osudu mitra se znovu a znovu dokazuje, jakou sílu má třetí Patočkův pohyb, jak nás zbavení všech pozemských jistot z roviny jsoucen dokáže pevně držet v nejtěžších okamžicích. Ačkoliv nutno dodat, že v případě Jana Husa nebylo referentem tohoto pohybu Nic, nýbrž zřejmě klasicky metafyzicky pojímaný Bůh, což je asi nejpodstatnější odlišnost od fenomenologů, kterými se v této práci zabýváme.

Čím podrobněji se noříme do detailů Husových klíčových sporů, které jsou patrné z dochovaných dokumentů, tím jasněji vychází najevo **paralela s působením Sókrata** v Athénách a s Platónovou *Obranou Sókrata*. V obou případech sehrála u soudů velkou roli kontroverzní osobnost myslitelů a snad i obavy z jejich moci, která není opřena o nic z roviny jsoucen, tedy není ovladatelná vůlí a běžnými mocenskými prostředky.

Oba filosofové měli své vytrvalé příznivce i zarputilé nepřátele. V obou soudních procesech se projeví nepřátelské intriky, lživá obvinění, účelová rozhodnutí, nabídky zachránit si nějakou formou život, zvolit kompromis. Kompromis by však znamenal **lidské selhání**, výsměch celému životu i sobě samému.

Ani Husovi soudci nechápali důvody, proč Mistr nechce svá tvrzení odvolat, přes veškerou snahu některých z nich vyjít mu velmi výrazně vstříc, jak to alespoň vyznívá z Kejřovy knihy. Hus a jeho soudci mluvili zkrátka každý úplně jiným jazykem a žili v úplně jiném světě. Obě strany považovaly postoj protistrany za zcela absurdní.

Jak Hus, tak i Sókratés svým postojem v podstatě uznali, že umírají v souladu s právním systémem dané země a doby, který pro jejich skutky ovšem nemá osobně mravně závazný význam, neboť pro ně je spravedlnost a pravda záležitostí celku, který ostatní odmítají brát v potaz. Odtud čerpají odhodlání, statečnost a vytrvalost ve svém úsilí. Neuchylují se k žádným taktickým manévřům či strategiím, mluví upřímně, i když řeč vyznívá v jejich neprospěch, usilují o rovnocenný dialog i ve formálně podřízené roli.

³⁴³ KEJŘ, J.: *Jan Hus známý i neznámý*., str. 80

Hus neustále zdůrazňuje, že pouhá víra v Boha nestačí, je třeba věřit Bohu, respektive Písmu. Nestačí pouhá navenek ukazovaná mravnost a hlasitě vyznávané hodnoty, rozhodující je skutečné svědomité a zodpovědné jednání. A takto byl schopen a ochoten zrelativizovat jakoukoliv pozemskou autoritu a podrobit ji kritice svědomí.³⁴⁴ Husův boží zákon, platící jako „*absolutně závazná norma, které se nesmí přičít žádná jiná* [lidmi vynalezená norma],“³⁴⁵ se velmi podobá Sókratovu daimoni, neustále zdůrazňovanému soudu svědomí.

Jan Hus byl jedním z těch, kteří upozorňovali na **problém moci ve společnosti**, spojený s bohatstvím mocných, a na problém jejího možného zneužití, což je téma vrcholně filosofické a stále aktuální. Poslání společenské instituce se v mnoha případech výrazně odlišuje od skutečné náplně její práce. V Husově době byla církev institucí nejen náboženskou, ale také mocensko-politickou, a to v mnohem větší míře než dnes.

Její smysl a původní poslání vést (vychovávat) lid ke spáse se však natolik proměnily, že s Kristem a jeho působením již paradoxně neměla církev nic společného, a Husovo dovolávání se k němu dokonce považovala za směšné. V podtextu jejich řeči, ačkoliv to samozřejmě v té době takto nikdo nevyslovil, je jasné patrné, že bůh není ničím, jen slovem, že nemá moc, není třeba se ho obávat. V současné době však podobnou moc jako tehdy církev mají instituce jiné, mnohdy i s nadnárodním působením.

Tím, kdo selhává, je samozřejmě člověk, podléhající lákadlům a výhodám z roviny jsoucen, netranscendující, nebo zaměňující tuto transcendentní rovinu za to, co Heidegger nazývá technikou, tedy mechanismem, který máme plně ve své moci, nebo se tak alespoň domníváme, a v němž rozhodujeme podle vlastních pravidel, co je pravdivé a správné. **Sama církev jasně pocítovala, že je v krizi**, a tuto krizi měl vyřešit mimo jiné právě kostnický koncil. A vyřešil – zbavil se nepohodlného, toho, kdo **znal a zosobňoval rozdíl**, kdo věděl i o světě idejí.

Odtud plyne Husova kritika církevních praktik, jako je svatokupectví, tedy „*výměna duchovních hodnot za světské hmotné statky*“,³⁴⁶ nejčastěji v podobě platby za církevní obřady, prodej odpustků, korupce a usnadněný proces očištění hříchů pro majetné.

Veškerému církevnímu počínání chybí **opora v transcendentních hodnotách**, otevření se vůči jakémukoliv přesahu. Naopak vše je závislé na světských hodnotách, jakými jsou peníze, majetek, moc, sociální postavení a další s tím související okolnosti. Mistrovým Bytím

³⁴⁴ FUNDA, O. A.: *Umírat pro ideje?*, in *Když se rákos chvěje nad hladinou.*, str. 150

³⁴⁵ KEJŘ, J.: *Jan Hus známý i neznámý.*, str. 55

³⁴⁶ Tamtéž, str. 53

je biblismus, odtud pro něj plynou závazné právní normy. Jeho přirozené pojetí práva však narazilo, jak již bylo řečeno, na pojetí pozitivní.

Přibližně tak by se dalo charakterizovat Husovo **vystoupení proti papeži**, který je pouze symbolickým zástupcem Boha na zemi, ale ve své podstatě vždy nedokonalým člověkem, jehož lidství by mělo vždy být na cestě za dokonalostí taženo Kristovým příkladem,³⁴⁷ opřeno o mravní zákon Bible.

Vlastimil Kybal k tomu ve své knize říká: „*Kladně žádá Hus na papeži, aby byl přepokorným a obecným sluhou církve, solí a světlem světa, aby pásł svěřené sobě stádo slovem, příkladem a hmotnou podporou a aby se stkvěl třemi vlastnostmi kněžskými: čistotou, počestností a vzděláním.*“³⁴⁸

Převáděno do fenomenologické mluvy: člověk má být pastýřem celku přirozeného světa, kterému je podřízen. Jeho **pastýřská role** spočívá v poctivé a odpovědné službě a pokoře, k nimž je třeba vést a vychovávat také ostatní. Tím se dostáváme k tomu, co je společné všem třem myslitelům, promlouvajícím k našim současným problémům souvisejícím s krizí přirozeného světa z minulosti. Je to potřeba čisté pravdy, kterou Anna Hogenová charakterizuje jako spojenou s **úctou a pokorou**.³⁴⁹

9.4.2 Jan Amos Komenský

Hlavní filosofické dílo Jana Amose Komenského *Obecná porada o nápravě věcí lidských* se stalo dokonce jakousi předlohou pro tuto disertační práci. Komenského kolosální projekt představuje základní problém člověka ve světě, v terminologii této práce můžeme klidně použít označení **problém přirozeného světa**. Zabývá se důkladným rozbořem jednotlivých dílčích aspektů problému a končí výzvou k činu.

Čtenář získává nejen přesný obraz celé problematiky, ale je zároveň motivován spolupodílet se na poradě o nápravě světa, neboť ví, co je třeba učinit, z jakého důvodu i jakými prostředky. Vážne „pouze“ realizace celého projektu, vyžadující dostatek vůle, odhodlání, odstranění některých překážek, a především získání všech lidí pro pansofické myšlenky.

³⁴⁷ Poznámka na okraj: Kristus je sám velmi názorným i symbolickým příkladem krize lidství, ať už svým božsko-lidským původem, zázračnými skutky, jimž nechyběla humanita, či smrtí na kříži ve vertikálním postavení mezi nebem a zemí s rozpjatýma rukama. To je vlastně příklad velmi názorného uvlastnění čtveřiny v samotné ukřižované osobě, a tím nechci v žádném případě jeho smrt nějak zlehčovat. A takto by se dalo psát o mnoha jiných lidech. Problém lidství je po staletí a tisíciletí stále tentýž, přestože byl vymezován různě.

³⁴⁸ KYBAL, V.: *M. Jan Hus – život a dílo*. díl II., str. 8

³⁴⁹ HOGENOVÁ, A.: *Jan Hus – pravda – fenomenologie.*, str. 14

V této kapitole se pokusím o náznak nejdůležitějších Komenského myšlenek týkajících se krize, zejména těch, z nichž může čerpat fenomenologie. Proto se také opírám o Patočkovy *Komeniologické studie*, jež interpretují mnohé Komenského postoje jako fenomenologické. Nejprve si v hlavních rysech nastíníme pansofický projekt, v němž zmíníme příčinu a projevy krize. Dále se zaměříme na možnost nápravy a klíčovou roli člověka v celém reformačním procesu.

Důležitou roli tu sehraje **univerzální, panharmonicky naladěná a vyvážená lidská mysl**, která je schopna odhalit pravou moudrost a vychovávat člověka k lidství. Celý problém krize vykládá Komenský jako obrovskou, symetrickou a logicky uspořádanou mozaiku. Propojuje všechny vrstvy celku světa, nic nezůstává mimo, využívá tematických paralel, vše nachází své pravé, jedinečné, účelné místo, pro které bylo od počátku určeno.

Po krůčcích zde Komenský postupuje od kritického vyličení minulého přes analýzu přítomného k vizím budoucnosti lidstva.³⁵⁰ Svět byl Bohem stvořen jako dokonalý, krásný, jednotný, harmonický. Vzpourou andělů a hříchem prvních lidí, tedy působením nedokonalých stvoření, začalo docházet k narušování této harmonie, které nyní, v době Komenského, již došlo tak daleko, že kulminuje světová krize.

Krize se projevuje mimo jiné **válkami, náboženskými rozpory, neshodami** v mezilidských vztazích, **výchovnými a vzdělávacími problémy, nejednotným postupem** v různých oblastech života, problémy v oblasti poznávání, **všeobecným úpadkem**, základním nedorozuměním, **chybějícím zastřešujícím cílem**, který by dal lidskému životu smysl a vedl jej správným směrem. Člověku je těžko na světě, který je zcela rozvrácen. Takovou charakteristiku již dobře známe z předchozích částí práce, byť je zde zrod krize odůvodňován jinak.

Důležitější ovšem je, jakým způsobem lze svět opět napravit a jakou roli v tomto procesu nápravy má sehrát člověk, lidská společnost. Člověk nese vinu za úpadek světa a je tím jediným, kdo může s pomocí Boží svět opět napravit, harmonizovat, převést do původního krásného, fungujícího a uspořádaného celku. Právě ohled na celek vede v Komenského koncepcích k vytvoření úzké vazby mezi harmonií a univerzalitou – myslím tím jak přesný význam latinského *ad unum vertere*, tedy *obrat k jednomu*, tak nárok na všeobecnou platnost, všeobsažnost.

Výsledná **harmonie** přitom **zachovává různorodost** jednotlivých prvků, které dohromady celek vytvářejí. Může mít dokonce podobu kontrastů, střetávání protikladů,

³⁵⁰ KOMENSKÝ, A. J., *Obecná porada o nápravě věcí lidských I.*, str. 12

antagonického pnutí mezi částmi. Důležité však je, aby všechny tyto části byly rovnoměrně zastoupeny a podřízeny vnitřní účelnosti celku. Z čeho lze vycházet a o co se lze opřít?

Východisko tvoří novoplatónská myšlenka, že svět je ve svých základech uspořádán **panharmonicky**. Pouze člověku zůstává tato skutečnost zakryta. Přijmeme-li však tuto nauku, můžeme začít vše převádět na původní jednotu. Vše různé, proměnlivé a odporující si má dospět k jednotě a shodě.

Zjistíme, že **lidská mysl je univerzální** a má schopnost postihnout i nejobecnější principy, ideje, na jejichž základě lze poznávat konkrétní jednotliviny a v jejich podstatě pak odhalovat onen obecný princip. K těmto univerzálním principům však dospějeme induktivně, pečlivým pozorováním přírody, lidského jednání a analogických projevů boží prozřetelnosti, v nichž lze právě onu původní panharmonii, absolutní jednotu, v níž splývají všechny protiklady, odhalit.

Člověk vycvičený ve způsobu hledání a nalézání analogií a shod mezi různorodým pak nutně musí dojít k závěru, že také všichni lidé jakéhokoliv věku, pohlaví, národa, z jakékoliv společenské vrstvy či náboženské konfese mají v nejhlubší vrstvě svého lidství cosi společného. Rozdíly, které se postupem času mezi nimi vytvořily, jsou druhotné a je možné je opět převést do původní jednoty, a to aniž by tím některá ze skupin výrazně utrpěla.

Komenský nehlasá žádné zničení protivníků, žádnou národnostní či rasovou genocidu, náboženské války a podobně. Naopak! Vše má být uvedeno v původní soulad, prospívající tělu i duši, jednotlivci, skupinám i širokému společenství lidí, a to **zcela přirozeným, mírovým způsobem**. A výsledek bude vyhovovat všem, protože to bude život rajský, pro který byl člověk původně stvořen.

Důležité je, a tuto myšlenku rozvinula později právě fenomenologie, že poznání musí **vycházet z věci samé**, z toho, jak se nám věc ze svého původu dává. Na základě univerzální lidské mysli lze pak vytvořit **jednotný vědecký systém** – vševědnou metafyziku s jedinou, univerzálně platnou poznávací metodou. Cílem poznání je tedy jednoznačný, jednoduchý, a přitom univerzálně dokonalý princip moudrosti – **pansofie**. Tato moudrost je matkou harmonie, znovu-scelení ve všech oblastech lidského života a pokolení všech věků.

Co je onou pansofií, opravdovou moudrostí? Mikuláš Kusánský, Komenského významný inspirátor, ji označuje slovy **poučená nevědomost** (docta ignorantia).³⁵¹ Sám Komenský o ní sókratovsky říká: „[...] *pravá vševěda je pravou cestou k svaté nevědomosti, jež jediná nás*

³⁵¹ Patočka, J., *Komeniologické studie I.*, s. 60

*může poučit, jak všechno naše vědění není nic než stín, jestliže se srovnává se září oné věčné moudrosti, jež je v Bohu.*³⁵²

Člověku není dáno dopátrat se absolutní pravdy celku bytí rozumem ani smyslovým poznáním. Smyslové a rozumové poznání bude nutné doplnit vírou, pravdami zjevenými, zaznamenanými v Písmu, protože řada skutečností ve smyslově dostupném světě oporu nemá. Tato myšlenka je opět velmi výrazně podobná současným úvahám o nově pojatém logu, který jsme si představili v předchozí části této kapitoly.

Člověk je svou přirozeností **tvor transcendingjící**, což také znamená, že nemůže čerpat poznání jen „zdola“, z přírody, nýbrž že potřebuje být sycen i „shora“ Bohem. Moudrý člověk ví o své nedostatečnosti, je pro něj neutuchajícím zdrojem dalšího poznávání. Stále si uvědomuje, že mu k celku něco chybí, a přihlíží k této nedostatečnosti ve svém pokorném jednání.

Proto je pro Komenského svět knihou boží moudrosti a celý život školou³⁵³, v níž se všichni mají učit všemu vším způsobem a připravovat se na konec své pozemské pouti a věčné království Kristovo. Typicky křesťanská pokora a skromná moudrost učených tak zakládá myšlenku vševědy.

Důležité také je, že náprava by nebyla možná bez **prožitku vrcholné krize**. Přesvědčil se o tom na vlastní kůži i sám Komenský. Snad právě těžký životní úděl, mnoho rozčarování a konfrontací, s nimiž se musel v životě vypořádávat, jej vedly správným směrem k vyhmátávání toho jediného podstatného, pravdivého, věčného, co je pod povrchem, v co zbývá jen doufat a o co usilovat. Na Komenského osudu je velmi výrazně patrné, jak prožívané krize utužovaly a harmonizovaly jeho myšlení.

Opět se objevuje Patočkův základní motiv. Je nutné, aby člověk **prožil Nic v setkání s Bytím**, aby přišel o všechny jistoty, které jsou jen zdánlivými jistotami, prohlédl kontext, na němž se vše jednotlivé ukazuje, a odhalil falešnost a povrchnost všech zdánlivých pravd, aby ho zklamání vedlo k probuzení z iluzí. Podobnou zkušenost má také postava poutníka z jeho *Labyrintu světa a ráje srdce*. Poutník z tohoto díla se mohl mnohokrát přesvědčit, že k pravé harmonii patří vnitřní pnutí, že je životním zápasem o všechno.

V souvislosti s neautentickou existencí ve filosofii Martina Heideggera jsme mluvili o „**řečech**“, které představují a šíří obecné veřejné mínění, kterým nahrazují pravý, autentický přístup k věcem samým. Zmínili jsme se také o tom, že s fungováním těchto „řečí“ úzce souvisí ještě **zvědavost a dvojznačnost**.

³⁵² Předchůdce Vševědy In: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského V.*, s. 294

³⁵³ opět motiv Mikuláše Kusánského

Podívejme se na tyto dva projevy upadlého pobytu nyní podrobněji, neboť velmi připomínají problémy, na něž ve svých dílech upozorňoval i J. A. Komenský.

„Uvolněná zvědavost nechce však vidět proto, aby viděnému rozuměla, tzn. aby se stala bytím k tomuto viděnému, nýbrž pouze proto, aby viděla. Pídí se po novém jen proto, aby je pro další novinku opustila. Starosti tohoto vidění nejde o to, aby chápala a vědouc byla v pravdě, nýbrž o možnost oddat se světu. Proto je zvědavost charakterizována zvláštní těkavostí, která nedovolí prodlévat u nejbližšího.“³⁵⁴

Zvědavost lze tedy charakterizovat jako povrchní, přelétavé zaměření zájmu, který se rychle pro něco nadchne, rychle však ochladne. Liší se od filosofického údivu svou bezmeznou vlezlostí, vrháním se do všeho bez skrupulí, nerozlišováním pravdy od lži, skutečného od iluze, upřímného jednání od podvodu apod.

Toto **nerozlišování plyne z vykořeněnosti**, v níž se pobyt ocitá. Jan Patočka v *Komeniologických studiích I*³⁵⁵ upozorňuje, že typickou postavu zosobňující tuto zvědavost vytvořil Komenský v *Labyrintu světa a ráji srdce* jako **Všezvěda Všudybyla**. Z „řečí“ a zvědavosti plyne také dvojznačnost, kterou jsme už naznačili rozbořem zvědavosti. Spočívá v záměně skutečného vědění za pouhé mínění, jež má ovšem stále univerzálnější dosah:

„Dvojznačnost veřejného výkladu vydává těkavé předjímání a zvědavé tušení za vlastní dění, zatímco uskutečňování a jednání snižuje na něco dodatečného a nedůležitého. Rozumění, které je vlastní pobytu v neurčitě „ono se“, se tudíž ve svých rozvrzích, pokud jde o pravé bytostné možnosti, stále mýlí. Pobyt je dvojznačně stále „tu“, to znamená v té veřejné odemčenosti „bytí spolu“, kde nejhlásitější [...] „řeči“ a nejvynalézavější zvědavost udávají tón, kde se každý den stane všechno, a přitom se v základě neděje nic.“³⁵⁶

Opět se nabízí srovnání, tentokrát s druhým průvodcem poutníka ve zmiňovaném Komenského díle, totiž s postavou **Mámení** a jeho brýlí, nabízejících překroucený, iluzorně útěšný obraz světa. Jmenovaní dva průvodci vedou neustále nějaké „řeči“, kterými odvádějí poutníkovu pozornost od toho nejpodstatnějšího, co stále zamlouvají. Komenský tak několik set let před Heideggerem velmi výstižně charakterizoval neautentický pobyt člověka na světě, pobyt v každodenní samozřejmosti.

K dosažení pansofických ideálů musí být **člověk veden výchovou**. Výchova je touto nápravou – emendací. Jejím prostřednictvím se má ujmout svého základního poslání ve světě – **lidskosti**. Také tato myšlenka je totožná se závěry mé disertační práce, o nichž pojednáme podrobněji v další kapitole. Filosofická výzva – uvědomit si, co znamená být člověkem, co je

³⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas.*, str. 205

³⁵⁵ PATOČKA, J.: Cusanus a Komenský in: *Komeniologické studie I.*, str. 74

³⁵⁶ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas.*, str. 207n

podstatou lidskosti – stojí kdesi na počátku všech Komenského nápravných snah pedagogických i filosofických.

Cílem Komenského výchovy k lidskosti je **člověk celý**, tedy univerzální, přesněji řečeno **člověk univerza**. Podmínkou však je zůstat tomuto celku světa otevřený, pečovat o to, aby byla **duše otevřená vůči všemu, co ji přesahuje**. Výchova a vzdělávání jsou právě touto péčí o duši, o otevřenost pro původní, jednotné a harmonické, jsou **péčí o transcendentální**, vedou člověka k moudrosti. Význam moudrosti v lidském životě shrnuje Komenský slovy:

„Moudrost je matkou všech umění, vzdělává nás především k úctě k Bohu, dále k lidskému právu, které je založeno na společenství lidského rodu, potom k rozvážnosti a vznešenosti mysli. Zahání z mysli temnotu jakoby mlhu z očí, takže můžeme vidět všechno, co je vysoko, nízko, první, poslední a uprostřed. Konečně je lékem mysli.“³⁵⁷

Tomuto nejvyššímu cíli je nutné vše ostatní podřídít od úpravy školních osnov, přístupu k učivu a k dětem, přes rodinné vztahy, výklady náboženských textů až k politickým kontextům. K moudrosti, pravé lidskosti, poznávání vnitřní účelnosti a „univerzální“ souvislosti světa by měl být člověk veden od malička. Měla by projasňovat celý jeho život, vztahy k jiným lidem, k Bohu, přírodě i věcem, lidským výtvorům.

Jedině tak může dojít k „univerzálnímu“ napravení lidského poznání, myšlení, lidské společnosti i k záchraně světa před pokračujícím pádem. Lidská přirozenost v sobě obsahuje tuto tendenci směřovat vzhůru, k lepšímu, dokonalejšímu, jednotnému, totiž k Bohu, jehož je obrazem. Taková je tedy Komenského představa o krizi světa a předložený návrh na jeho záchranu.

9.4.3 Tomáš Garrique Masaryk

Tomáš G. Masaryk hledal kořeny krize a východisko z ní v pracích odborně sociologických i politologicko-historických, věnovaných národní otázce a jejím historickým souvislostem. Podrobnému porovnání Masarykova pojetí krize moderního lidstva s pojetím Husserlovým, které jsme rozebírali již výše, se věnuje Jan Patočka ve svých studiích.³⁵⁸ Ačkoliv oba zmiňovaní myslitelé, mimochodem současníci, spatřují základní příčinu této krize ve **zrodu moderního subjektu**, jejich další postup a cesty k napravení krize se již rozcházejí.

³⁵⁷ KOMENSKÝ, J. A.: Předchůdce Vševedy In: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského V.*, s. 245

³⁵⁸ PATOČKA, J. Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva. in: *Tři studie o Masarykovi.*, str. 5 - 20

V této kapitole budeme sledovat především kroky Masarykovy. Nejprve si stručně charakterizujeme základní motivy a metody jeho filosofie. Pak se zaměříme na popisované projevy krize moderního člověka a nezdravé společnosti a na hledání jejich příčin. Představíme si klíčový význam náboženství osobní zodpovědnosti v Masarykově myšlení a vyzdvihneme ty koncepty, které jsou blízké fenomenologii a našemu tématu.

Masarykova filosofie je sice poněkud nejednotná, ovšem velmi nosná a Masarykovým životem také takto praktikovaná. Stává se zdrojem promýšlení dalších filosofů a není divu, že velmi oslovuje svým zájmem o svobodného člověka podobně filosoficko-politicky orientovaného Jana Patočku.

Prolíná se v ní myšlení **pozitivistického sociologa**, vycházejícího z koncepcí A. Comta a F. Brentana,³⁵⁹ realisty se zaměřením na přísně vědecké analýzy a fakta s etikem **nábožensky založené mravnosti**, pramenu smyslu lidského života, jejíž zdroje a obhajobu hledal v jemných nuancích literárního umění.

Na jedné straně tedy stojí Masarykem deklarovaný **pozitivistický přístup**, na straně druhé méně uvědomovaná, zato **silnější, celistvější a smysl všeho utvářející metafyzika člověka jako mravní bytosti**, humanita založená na respektu druhého a vůli o dobro celku, motivovaná snad Platónovou naukou o duši, jíž se Masaryk věnoval ve své disertační práci. „*Nic není velké, co není pravdivé!*“ - tak znělo Masarykovo krédo.³⁶⁰

Otakar Funda se k Masarykově zdánlivě povrchní eklektice vyjadřuje následovně:

*„Byl však vždy přesvědčen, že východiska i z civilizační, mravní i politické krize je třeba hledat v těsném spojení s vědeckou odborností. Myslím, že odpovídá Masarykově duchu, když povím, že právě vytváření protikladů mezi vědeckou odborností a mravní odpovědností, mezi věděním, vzděláním a výchovou, chápal jako projev mravního i vzdělanostního úpadku.“*³⁶¹

Společnost podle Comtova modelu směřuje k pozitivnímu stádiu. Každý přechod do nového stádia s sebou nese určitý **rozvrat**, který jsme si již v úvodní kapitole představily jako krizové jevy. Masaryk Comtovu teorii přejímá a převádí na rozpor dřívějšího období **náboženského a nynějšího nenáboženského**.³⁶² Projevy krize, které pak Masaryk analyzoval, shrnuje Patočka těmito slovy:

³⁵⁹ V knize O. Fundy se dočítáme, že právě Franz Brentano, který byl mimo jiné katolickým knězem, se stal jakýmsi vzorem pro Masarykův kritický teismus. in FUNDA, O. A.: *Masarykova cesta ke vzdělání*. in Když se rákos chvěje nad hladinou., str. 140

³⁶⁰ FUNDA, O. A.: *Masarykova cesta ke vzdělání*, in Když se rákos chvěje nad hladinou., str. 140

³⁶¹ Tamtéž, str. 132

³⁶² PATOČKA, J.: *Tři studie o Masarykovi.*, str. 7

„Krise je mu právě tak jako Comtovi nedostatkem sociálního konsensu, harmonie názorů v podstatných věcech, nedomyšleností, „polovičatostí“, „polovzdělaností“. [...] Přitom konstatuje u moderního člověka různé projevy oslabení jeho životní vůle, jako je nechuť k závažným otázkám, skepse, ironie, nervózní dráždivost a potřeba podráždění, slabošská nechuť snášet tíži života (tj. to, co člověk nestvořil, do čeho je postaven a zač přece musí převzít zodpovědnost); mohlo by se snad říci, že tato mravní slabost, nechuť k zodpovědnosti, nebrzděná žádnou objektivní, tj. náboženskou vírou – je u kořene moderní krize a našich moderních nezdravých zjevů, sklonu k násilným řešením a sebevražděnosti.“³⁶³

Začneme-li od těchto projevů, vede cesta hledání jejich příčin u Masaryka následujícími oklikami. Onen již zmiňovaný **nedostatek životní vůle** se může projevovat i navenek i **títánstvím** a pocity všemocnosti. Navíc ve výše zmíněném prostředí bez sociálního konsensu, v **disharmonii** a **polovičatosti** ve všech ohledech vede krize k nárůstu **sebevražděnosti** a **násilí** vůbec, například častějšími revolucemi a válkami.³⁶⁴ Připomeňme v této souvislosti, že Masaryk dlouho vyznával filosofii nenásilí Petra Chelčického.

Příčinu tohoto nárůstu sociálních patologií vidí Masaryk především, jak už bylo také naznačeno, v **bezbožnosti** doby. V 19. století již můžeme skutečně zaznamenat v nejrozličnějších uměleckých i filosofických projevech značný odklon od teismu, posilování vůle a svobody člověka jako zcela samostatné osoby. Pokračuje vytrácení potřeby transcendence, které započalo již v dřívějších dobách. V souvislosti s tím narůstá také **skepse** a **nihilismus**. Těžko říci, co je vlastně čeho příčinou a co důsledkem, chceme-li se stále držet v Masarykově pozitivistickém řetězci.

Jisté ovšem je, že tou nejzazší příčinou veškerých projevů krize moderního člověka má být, jak jsem naznačila již na začátku, **zrod moderní egoistické subjektivity**, lidské pýchy, která se zvrhla ve vůli k moci, demonstrované proti životu, proti základním absolutním hodnotám, jež by měly být nedotknutelné. Vůle k moci se však demonstruje mravní slabostí a neschopností nést onu tíhu života, tedy zodpovědnost za to, co nám bylo životem dáno, co jsme si nezvolili.

Masarykovo myšlení, stejně jako v případě předchozích myslitelů, prostupuje **víra v Boha** jako nosná osa, na níž vše závisí.³⁶⁵ Dokonce si, s ohledem na Masarykovy studie o Husovi a reformaci, dovoluji tvrdit, že mají zcela totožnou představu o Bohu a mravní zodpovědnosti ve vztahu k němu, z níž vyplývá onen **aktivní přístup ke svobodě** a **zodpovědnosti za svět** jako takový, za lidské společenství, cesta zpět k jeho celistvosti.

³⁶³ PATOČKA, J.: *Tři studie o Masarykovi.*, str. 28

³⁶⁴ Tamtéž, str. 13n

³⁶⁵ Tamtéž, str. 17

Z toho důvodu má být krize překonána návratem k víře v Boha, obnovou osobního vztahu k bohu, závazného svědomí, plynoucího z mravní odpovědnosti. Ovšem metodou, jak znovu k tomuto původnímu vztahu k Bohu dospět, má být přísná vědecká, a v tomto případě, na rozdíl od Husserla, „objektivní“ filosofie, pravý opak německého idealismu.

Zde vidí Jan Patočka základní rozpor³⁶⁶ a neuvědomění si faktu, že k aktivní svobodě a autonomní morálce, byť ve vztahu k Bohu, je nutné ustavení subjektu. Na druhou stranu Patočka na Masarykovi velmi oceňuje to, co se projevilo v národních studiích. Totiž pojetí **demokracie**, kterou tvoří takto zodpovědně svobodní, aktivní jedinci, schopní vystoupit i proti mínění většiny a stát za **pravdou věcí samé**. Několikrát se v tomto směru osvědčil i sám Masaryk.

Připomeňme například jeho vystoupení proti pravosti Rukopisů, přestože měly výrazně stmelující vliv na národní povědomí a představovaly hrdou minulost, či angažovanost Masaryka v Hilsnerově aféře, kde se postavil proti odsouzení člověka, který byl neprávem obviněn z vraždy mladé dívky, neboť se stal, a do značné míry i zásluhou vlastní nelichotivé pověsti, obětí antisemitského veřejného mínění.

V čem tedy spočívá přínos Masarykovy filosofie pro současnou fenomenologii krize? Vděčíme mu za dohledání její původní příčiny, byť cestou vědeckých metod, a přesnému zmapování jejích projevů v rovině etické. V této oblasti pak také můžeme mnohé čerpat z myšlenky překonání rozvratu obratem k excentrickému, transcendentnímu, k hodnotám lidského života spojeného s tíhou zodpovědnosti, s odvahou vystupovat na obranu věcí samých, na obranu světa v celku, čímž se zcela zařazuje ke svým zde zmíněným předchůdcům.

³⁶⁶ PATOČKA, J.: *Tři studie o Masarykovi.*, str. 34

10 Krize lidství a intence k napravení

Závěrečná kapitola se pokouší naznačit, jaké jsou ontologické kořeny oné tak zevrubně popisované krize v předešlých částech práce. Co je vlastně její nadčasovou podstatou, když se týká všech oblastí lidské činnosti, všech oborů našeho pobývání? Odpověď na tuto zásadní otázku je formulována prostřednictvím dvou velkých podkapitol. První z nich charakterizuje **krizi přirozeného světa jako krizi lidství**, tedy krizi spočívající v bytostném ek-sistování člověka v ontologické diferenci.

Druhá velká podkapitola se bude zabývat možnostmi, jak lze krizi lidství **ošetřovat výchovou**, přičemž pod označením „ošetřovat“ mám na mysli, jak **léčit**, zbavovat bolestivých projevů, tak **pěstovat ji**, udržovat krizi stále živou. Oba významy souvisejí se základním paradoxním a dilematickým laděním obsahového zpracování tohoto posledního velkého tematického celku.

10.1 Paradoxní rozdíl uvnitř jednoty

Renomovaní fenomenologičtí autoři rozpracovali rozbor příčin i projevů krize přirozeného světa a fenomenologickými metodami a postupy se pokoušejí o její řešení. Když jsme si už představili víceméně komplexně celou problematiku krize z různých úhlů pohledu, z různých projevů i z hlediska některých dějinných období, připomeňme si nyní znovu ta nejdůležitější fenomenologická pojetí krize a sledujme, v čem se shodují.

Podle **Edmunda Husserla** krize spočívá v tom, že člověk od dob vzniku novověké vědy je obyvatelem dvou světů. **Světa vědy**, ve kterém myslí, a **světa přirozeného**, v němž žije. Tato dvoukolejnost zakořenění člověka ve světě způsobuje posléze sebe-odcizení, neboť svět vědy se od přirozeného světa zásadním způsobem liší.

Výsledkem je redukce filosofického myšlení na vědecké, které si ovšem neklade základní otázky spojené s lidským životem jako celkem, a **ztrácí** tak svůj **telos**. Svět se stává **přesně určitelným, ale nesmyslným**. Úkolem fenomenologie je **znovu sjednotit tyto světy** v jediný přirozený svět předvědecké reflexe, reflexe transcendentální subjektivity, a zkoumat původní danost věcí v originále po provedení **transcendentální epoché**.

Shrneme-li myšlenky **Martina Heideggera**,³⁶⁷ vyplývá z nich, že pobyt člověka na světě se vyznačuje **neustálým kolísáním mezi autenticitou a neautenticitou**, což není kolísání mezi vyšší a nižší formou, ani mezi něčím pozitivním a negativním, něčím primárním (čistým) a sekundárním (zvrhlým). Obojí patří k lidskému pobytu, je to **pohyb mezi jsoucnými a Bytím**, kolísání mezi vypjatostí a zklidněním, sebepřekonáváním a svodem, uvlastněním a odcizením, vznosem a zapleteností.

Neustále přecházíme mezi **otevřeností a uzavřeností pobytu**, skrýváním a odkrýváním pravdy, mezi existenciálními způsoby pobytu a každodenním upadáním pobytu – a vždy se jedná o modifikace téhož. Jeden modus by nebyl možný bez druhého, oba patří k lidské přirozenosti a jsou mimo jakékoliv etické hodnocení. Tento pohyb je spjat s existenciální „hybností“³⁶⁸, potřebujeme si je však **oba póly uvědomit** a své činy konat vždy s vědomím, že patří k jednomu či druhému.

„[...] pobyt je bytí tohoto „mezi“. [...] výskytové *comercium* mezi vyskytujícími se subjektem a vyskytujícími se objektem.“³⁶⁹ Člověk je vzhledem ke svému výjimečnému postavení na světě **bytostí krize**, pohybu, který k němu přirozeně patří. Naše ek-sistence znamená polovičitost, otevřenost. Máme stále nakročeno ven ze zabydlenosti, z domova, ale zároveň o tomto vycházení víme. Potřebujeme být na světě částečnými „bezdomovci“.

Na **Patočkův postoj**, propojující Heideggerovu možnost autentické existence s husserlovskou teleologií dějin evropského myšlení, upozorňuje ve svém příspěvku Pavel Kouba, který říká:

*„Odpovědné sebeutváření není pro Patočku výsledkem nepochybné a univerzální vykazatelnosti, která zahrne i výkony subjektivity, nýbrž výsledkem dramatického zápasu subjektu o smysl vlastního bytí. Teprve vzepětí existenciálního obratu, v němž se vystavujeme konfrontaci se svou nezajištěnou konečností a osvědčujeme odhodlání ji unést, tvoří nosnou půdu skutečných nahlédnutí, a tím i předpoklad pro překonání současné krize.“*³⁷⁰

Bytostná rozpolcenost člověka je také hlavním aspektem příspěvku **Marcia Schuback** nazvaném *Oběť a spása*.³⁷¹ Autorka si všímá opět zejména Patočkovy reflexe již výše rozebíraných Heideggerových úvah o technice a na jejich základě se pokouší charakterizovat

³⁶⁷ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas.*, §38

³⁶⁸ Tamtéž, str. 164

³⁶⁹ Tamtéž, str. 162

³⁷⁰ KOUBA, P.: *O nutnosti krize.*, str. 204

³⁷¹ SCHUBACK, M. S. C. *Oběť a spása.*, str. 87 - 99

pobyt jako vztah oběti a spásy. Člověk je bytostí vztahovou a tato vztaženost ke jsoucnům a k Bytí má velmi paradoxní ráz. To nakonec vyplývá již z Heideggerových závěrů.

Upozorňuje znovu na ústřední postavení **problému techniky** ve fenomenologii, neboť ten přímo souvisí s problematikou **pravdy a svobody**, která bývá s fenomenologií, jak už jsem zmiňovala, ztotožňována. Pojetí techniky má vliv na samotné jevení, čemuž také odpovídal původní význam antického *techné*. Jevení se jeví sebeobětováním, skrývajícím odhalováním sebe sama v jevech.³⁷² Patočkovu pojetí techniky klade důraz na **mnohodimensionální a vnitřně paradoxní proměnu:**

„Tuto proměnu smyslu, odhalenou v planetární technice, Patočka interpretuje jako proměnu života. Proměna života je proměna, v níž život neguje sám sebe ve vlastním faktu života, [...] Proměna života implikuje proměnu veškeré zkušenosti transcendence, a tudíž zkušenosti smyslu a pravdy. Dokonce ukazuje, že otázka techniky není jen otázkou významové struktury, nýbrž i otázkou zdroje poznání.“³⁷³

Autorka příspěvku si dále všímá různých fenomenologicky reflektovaných podob, které tato proměna může nabývat.³⁷⁴

1) V případě **Husserlových závěrů** se jedná o již mnohokrát zmiňovanou záměnu světa přirozeného za svět vědy.

2) U **Heideggerových koncepcí** lze proměnu spatřovat ve fatálním propadu z původního autentického vztahu k Bytí do „řeči“ a dalších nástrojů techniky, kterými je Bytí chápáno a ovládáno jako Gestell, jenž zároveň „řeči“ dále šíří, takže vzniká nekonečný cyklus proměn, které není možné reflektovat z vnější pozice, čímž dochází k dalšímu paradoxu proměny **skrývání odhalováním**, tedy jevení.

„Mezi všemi způsoby dění pravdy se ale [technika – poznámka K. H.] vyznačuje tím, že uvádí do chodu universální odhalování, které o základu odhalování samého nemá ani nepřímé, natož zvěčněné tušení a povědomí. Neboť toto odhalování se právě svým pojmáním toho, co jest, uzavírá vůči všemu, co si dělá nárok na překročení jeho sféry. Neboť nic než právě jen kalkulatelná zjednatelnost nemůže proniknout do jednotné sítě technickým způsobem odhalené skutečnosti, která zahrnuje bez výhrady všechno, co lze objektivně založit.“³⁷⁵

Technická past, políčená na člověka a vytvořená člověkem, se tak uzavírá. Neexistuje nic mimo techniku, v níž se jeví vše, a situovanost lidského pobytu se tak stává v samém základě velmi paradoxní a vnitřně rozpolcenou. Technika lidsky odlidšťuje, z velkých nadějí na

³⁷² SCHUBACK, M. S. C. *Obět' a spása.*, str. 88 a 91

³⁷³ Tamtéž, str. 90

³⁷⁴ Tamtéž, str. 91 - 96

³⁷⁵ PATOČKA, J.: *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera.*, str. 151

dokonalejší život se stává noční můra o dokonalém životě. Z obětování všeho pro člověka se stává obětí člověka ve jménu totality:

„Bytnost techniky však přivádí nutnost spásy, reprezentovanou technikou, do takového extrému, že život dosahuje stádia, kdy se zdá, že už neexistuje spása před spásami techniky. Ve všech těchto dvojznačnostech či paradoxech technického „světa“ se přesvědčujeme o tom, co Patočka nazýval obětí jedince.“³⁷⁶

3) Východisko z této skryté, permanentně konfliktní situace vězí v dalším paradoxu – **v Bytí samém a porozumění tomuto Bytí**, v paradoxu vlastním třetímu Patočkovu pohybu lidské existence. V prožitku vypjatého konfliktu, v němž se člověk vzdává všech jistot na rovině jsoucen, vychází z této roviny a vydává se všanc negativitě Bytí, dochází k **obdarování Bytím**. To je pravá obětí,³⁷⁷ která člověku otevírá původní celek. *„Znamená to vydržet a nést bolest a utrpení této negativity, dokud se nevyjeví ve svém pozitivním rozměru.“³⁷⁸*

Obětujeme sebe sama k nalezení asubjektivního celku, v němž sami sebe nacházíme. Pouze v tomto sebeodevzdání je člověk schopen **vstoupit do absolutního rozdílu s Bytím** a uvlastnit se z něj v události *Ereignis* jako pobyt, tedy stát se autenticky svobodnou bytostí. Člověk musí obětovat svou absolutnost, kterou má jako jsoucno ve faktickém výskytu, aby se stal *„prozatím-ností a mezitím-ností“³⁷⁹*, aby se osvědčil jako bytost skutečně ek-sistentní.

Proto také Patočka tolik vyzdvihuje osobnost Sókrata a jeho působení, které nezakotvilo do žádné podoby konkrétní metafyziky. Podobnosti s Heideggerovým ideálem živoucího bytostného myšlení si všiml ve svém článku Martin Palouš:

„Za celý svůj život nic nenapsal, filosofie ve smyslu filosofické nauky, nějakého pozitivního, obsahového vědění, jež by se dala spojovat se Sókratovým jménem, vlastně neexistuje. Ale je to právě tato absence filosofické nauky u Sókrata, co z něj činí v očích Patočkových „nejvlastnějšího filosofa; co nám umožňuje soustředit se na důležitější, základnější aspekt filosofování, než je jeho stránka nauková: na otázku dějinného poslání filosofie, na otázku existence filosofa ve společnosti, na otázku konstituce filosofického postoje v jinak nefilosofickém lidském prostředí.“³⁸⁰

³⁷⁶ SCHUBACK, M. S. C. *Obětí a spása.*, str. 97

³⁷⁷ Rozpracování problematiky oběti je věnována druhá část Patočkova příspěvku *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a M. Heideggera*, str. 156 – 160. Autor zde rozlišuje pravou obětí, kterou zde popisují výše, díky níž je možný průlom k pravdě, od oběti v technickém světě, která zůstává nevědoma si ontologické difference – velkého rozdílu, náhledu své zakotvenosti. Působí sice podobně statečně, ale její smysl je jiný, stává se pouhým nástrojem moci.

³⁷⁸ SCHUBACK, M. S. C. *Obětí a spása.*, str. 94

³⁷⁹ Tamtéž, str. 96

³⁸⁰ PALOÚŠ, M.: *Filosofovat se Sókratem.*, str. 47

Klíčovým slovem této práce je tedy **rozdíl**. Rozdíl mezi světem vědy a přirozeným světem, mezi možnostmi myšlení a možnostmi života, rozdíl mezi člověkem a ostatními jsoucnými, mezi člověkem a Bytím, mezi autentickou a neautentickou existencí, mezi jednotlivými Patočkovými životními pohyby, rozdíl mezi pozitivním věděním, založeným v konkrétních poznatcích, a věděním o ničem, o negativní stránce ideje, tedy oním vědoucím nevěděním apod. Ovšem tento rozdíl je diferencí, která **znamená ne-jinakost** a zachovává si smysl pro jednotný celek. Je to rozdíl plný vnitřních paradoxů a napětí, z nichž čerpá lidský svět svou existenci.

Nakonec i Kantovo vymezení otázky, kterou si položil v díle *Kritika čistého rozumu*³⁸¹, **Co je člověk?**, plynoucí z oněch tří podotázek *Co mohu vědět?*, *V co mohu věřit?*, *Co mám činit?*, lze vysvětlit ne-metafyzicky. Ono **mohu** v těchto otázkách odkazuje na otevřený prostor, horizont, v němž se lze pohybovat, či dokonce, v jehož mezích je nutné se jako člověk svobodně a aktivně osvědčovat. Nespočívá tedy nakonec krize moderního člověka v tom, že **není schopen ve skutečné krizi**, totiž té, která je charakteristická rozdílem, **žít, myslet a konat?**

V každém případě souvisí, jak vidíme, prokazatelně **ontologicky krize s lidstvím**. Ve vymezení cíle této práce jsme však rozlišili dva různé významy krize, a tudíž je vedle této ontologické krize nutné zkoumat také krizi etickou. Pojátkem obou a, podle mého názoru, také jediným skutečným východiskem, ačkoliv ne definitivním řešením, je **výchova**. Výchova člověka je přeci výchovou k lidství, **k bytnosti člověka**, k tomu, co dělá člověka člověkem.

Z úcty k Martinu Heideggerovi se vyhýbám označení - *podstata*, abych nepojímala člověka také metafyzicky a nezarazila tak ono dění, kterým člověk bytuje. A lidství spočívá právě v této rozpolcenosti, v obývání meze – mezi světem jsoucných a Bytím. Proto je lidství rozporuplné a krizové svou přirozeností. **Člověk musí být veden k rozlišování, k rozdělování, k udílení rozdílů.**

*„Je třeba myslet diferenci (bytí a jsoucna) i identitu (bytí a myšlení) ze skrývajících se „světlin“, jež skýtá otevřené pole přítomnému i nepřítomnému, jež zaručuje vzájemnou přítomnost bytí a myšlení, tj. z události bytí samého. Na místo dosažení „základu“ v autentickém bytí sebou samým jsme nyní vydáni propasti bytí samého.“*³⁸²

Fenomenologický postup lze používat snad úplně v každé tvořivé lidské činnosti a jistě v každé semi-profesi, jakou je učitelství a vychovatelství, všude lze pracovat s momentem

³⁸¹ KANT, I. : *Kritika čistého rozumu*, str. 479

³⁸² KOUBA, P.: *O nutnosti krize.*, str. 206n

krize, s otevřeností, nehotovostí a člověku to může přinášet nejen tvůrčí nesnáze, ale také dobrodružné napětí a cestu k mimořádnému výkonu. Názorným dokladem jsou slova Ivy Janžurové, z jedné z nejlepších českých hereček, o tom, jak pracuje herec s rolí:

„Už jenom záměr, který vás napadne, nějak tu roli dělat, si člověk nesmí moc opakovat, moc si ho psát a cvičit. Jsou to věci, které jsou hrozně křehké, a jenom je vyslovit sám před sebou znamená už je trochu zaplašit. Nebo je zdřevěňet. Učinit je nehnětatelnými. A to hnětení je právě ta nádherná práce, která samozřejmě ne, že zpestřuje, to je slabé slovo, ona ty zkoušky učiní nádherným dobrodružstvím, a vlastně vám potom dovolí i v těch představeních pokračovat v tom dobrodružství.“³⁸³

Spousta dalších umělců by jí jistě dala za pravdu v tom, že jsou to **projevy tvůrčí krize**, v nichž se děje něco velmi podstatného, co je cenné sdílet s diváky, posluchači, návštěvníky a jinými zájemci o umění. Nechci je nazývat pouhými konzumenty, protože také v nich se krize děje, jsou k ní umělcem vedeni.

Ze strany umělce, často i z obou stran, to však znamená vystavit se obrovské nejistotě a riziku, že to, co se náznakem ukázalo, co mě inspirovalo, zábleskem oslovilo, se už nevrátí, že upadne do zapomnění a nepodaří se to žádným způsobem znovu navodit. Těchto problémů krizového vedení se týká poslední část mé práce, věnovaná výchově.

10.2 Výchova k lidství

Poslední velká podkapitola této práce představuje její pomyslný vrchol. Vyústují sem veškeré předchozí úvahy a závěry, aby otevřely situaci krize ve výchově ve spojitosti s hlavními otázkami bytnosti člověka. Nejprve si představíme výchovu a vzdělání z pohledu problematiky hlavního ontologického rozdílu, k němuž nás dovedla předchozí kapitola. Pokusíme se nově z tohoto pohledu odhalit podstatu a cíl výchovy a samozřejmě také v rámci výchovné problematiky upozorníme na konkrétní projevy krize.

Následovat budou dvě podkapitoly. První se týká bytostně dilematické povahy výchovného vztahu a bude prezentována zejména na dilematech a antinomiích Eugena Finka, ale i několika dalších významných fenomenologů současnosti. Druhá podkapitola na ní navazuje problematikou dialogu, který je skutečnému výchovnému vztahu vlastní a velmi

³⁸³ Iva Janžurová v pořadu *Na plovárně*, díl vysílaný 12. 12. 2010 na ČT 2; Česká televize [Online] [Citace: 25. 4. 2011] <http://www.ceskatelevize.cz/ivysilani/1093836883-na-plovarne/210522160100032-na-plovarne-s-ivou-janzurovou/>.

žádoucím způsobem člověku pomáhá nést svůj bytostný úděl spočívající v péči o duši, která se neobejde bez péče o přirozený svět.

Výchova a vzdělání jsou kultivací, která spočívá **v pěstování citu pro rozdíl**. Nevychovanost a nevzdělanost jsou v pravém slova smyslu omezeností, totiž omezeností možností, variabilit jednání, myšlení, řeči či vztahu k sobě. Omezenost samozřejmě znamená také nesvobodu, uzavřenost horizontů, uzamčenost onoho přístupu k sobě samému, k sebepoznání, a tím pádem také neschopnost pomoci si.

Vzdělaný a vychovávaný člověk by měl dokázat v životě rozlišovat vhodné od nevhodného. Neznačí to, že se vzdělaný člověk pozná podle toho, že i doma mluví spisovně a chodí v obleku, naopak v takovém případě právě tento cit pro rozlišování chybí. Zrovna tak chybí v opačném případě, ale to už je nápadnější, když člověk nedokáže rozpoznat slavnostnější příležitost, výjimečnost situace, ve které se právě nachází, a ve všech projevech zůstává příliš domácký.

Podobné téma jsme rozvinuli již v kapitole o jazyku, jako klíčové dimenzi přirozeného světa. Neschopnost rozlišovat se velmi zřetelně projevuje i zde. Například omezenou slovní zásobou a používáním oněch, již výše zmíněných klišé. To znamená, člověk **přestává rozlišovat kontext**, k němuž se svým vyjadřováním vztahuje. Například používá stále stejné nadávky, aniž by si uvědomoval intenzitu situací, k nimž se tyto nadávky vztahují.

Podobné je to i s vyjádřením pocitů, které bývají bez výchovy, ve smyslu, v jakém jí zde rozumíme, vnímány a pojmenovávány **velmi černobíle a extrémně**, buď je vše skvělé, nebo mizerné. Sama se musím v tomto případě vyjadřovat trochu opisem, protože slova, která se v takových kontextech užívají, se do disertační práce nehodí snad ani v uvozovkách, ale předpokládám, že každý čtenář je dobře zná.

Nerozlišování se projevuje také v tom, jakým způsobem **zveřejňujeme svou intimní sféru**, a to od módy až po témata našich každodenních hovorů na veřejných prostranstvích nebo třeba na různých internetových sociálních sítích, kde o sobě lidé prozrazují mnohdy bez ostychu či obav vše, aniž by věděli komu. Dále se s tímto jevem setkáváme například ve snahách obchodníků navozovat domácí atmosféru na veřejném prostranství.

Na druhou stranu respektuje-li člověk pravidla společenského chování v jednotlivých situacích, je ještě svobodnou bytostí, nebo se stává otrokem těchto pravidel a společenských tabu? Takové otázky a spousta jim podobných patří k člověku právě jakožto k bytosti rozdílu a musí k nim zaujímat nějaký postoj.

Takto pojatá výchova a vzdělání se pak odrážejí i v politickém režimu. Již jsme se v této práci zmínili o rizicích, která v sobě nese **demokracie jako režim svobodných a pro**

svobodné. Klíčovou roli tu ovšem sehrává právě výchova ke svobodě a vzdělanost. Připomeňme si slova O. Fundy o Masarykově pojetí demokracie:

*„Demokracie je Masarykovi otázkou vzdělanostní a mravní úrovně národa. Demokracie nemůže pomoci národu nevzdělanému a mravně rozloženému. Jen vzdělaný a mravně vychovaný občan ví, k čemu je demokracie, umí s ní zacházet a využívat ji ve prospěch demokratických a všelidských hodnot a ideálů.“*³⁸⁴

Krize přirozeného světa samozřejmě negativně poznamenává také výchovu. Projevuje se tak, jak jsme naznačili již v souvislosti s jinými oblastmi přirozeného světa: krizí autority, vágností mezilidských vztahů, lhostejností vůči společnému problému, silným důrazem na individualismus, vzdáváním se možnosti aktivních projevů svobodné volby s plnou zodpovědností, porušováním veškerých principů intersubjektivní komunikace, odevzdáváním se anonymitě a neautentičnosti života, nezájmem o společné, o budování domova, dysfunkčností komunikace, krizí jazyka a dalších společenských institucí a mechanismů sociální kontroly.

Je spojena s bezradností vychovatelů, relativitou hodnot a sociálně patologickým jednáním jedinců, kteří se marně či nevhodně pokoušeli o integraci do společnosti. Zcela jasným důkazem sílící krize je například zvyšující se míra kriminality dětí a mládeže. Také velmi liberální trendy ve výchově, kdy je dítě takřka ponecháno samovýchově, svědčí o krizi rodiny, domova, o krizi základních vazeb mezilidského soužití.

Takové dítě strádá bez jakékoliv **péče o duši** ze strany rodičů či širšího sociálního prostředí, bez vhodných pozitivních vzorů sociální nápodoby, je ochuzováno při učení se bez výchovy, která by vedla k orientaci v poznávaných hodnotách. Podobné problémy nacházíme u spousty dalších fenoménů současné informační společnosti, včetně mnohdy kontroverzního vlivu médií a podobně. To jsou jen další aspekty krize přirozeného světa.

Synonymem pro výchovu je starost, spojená s obavami o bytí své, druhého i o bytí světa. Je to náš existenciální úkol, k němuž jsme výchovou nenápadně vedeni, úkol, bez něhož by nebylo možné ontologicky přežít. Bez výchovy ve smyslu starosti lze přežívat pouze onticky, což je pro člověka slepá ulička. Starost je spojena s péčí o vztahy, o budování domova, jak jsme si jej rozebírali v příslušné kapitole, zejména o krizi domova.

Starostí lze nazvat to, co v předchozích popisovaných případech zřetelně chybí. Starost je nakonec i pojem charakterizujícím Heideggerovu filosofii a vystihujícím náš pobyt na světě. Mluví o tom ve svém příspěvku také Pavel Kouba. Krizovou podstatu vidí v žití **rozdílu autentické a neautentické existence. Tento žitý rozdíl je onou starostí:**

³⁸⁴ FUNDA, O. A.: *Masarykova koncepce vzdělanosti*, str. 133n

„Budeme-li respektovat celou strukturu Heideggerovy výchozí pozice (které se on sám důkladně nedržel), můžeme říci, že bytím ve světě jsme původněji nikoliv tam, kde jsme autenticky „sebou samými“ na rozdíl od svého „bytí k světu“, nýbrž když jsme v co největším stupni obojím. Rozpolcenost toho, co máme „k bytí“, činí z našeho bytí bytí-v-krizi, tj. starost.“³⁸⁵

10.2.1 Dilema výchovy

Krizové pojetí výchovy, k níž dochází opět proto, že člověk o svém přirozeném světě přemýšlí, rozpracoval ve svých dilematech a antinomiích již výše citovaný německý filosof **Eugen Fink**.³⁸⁶ Pokusím se vysvětlit zde stručně a souhrnně zejména ona tři dilemata, v nichž budou již některé z antinomií naznačeny. Mým cílem zde není rozebírat zevrubně, a přitom přehledně každé z nich, ale poukázat na to podstatné, co je jim společné – na **pohyb mezi mezemi**, který je vlastní povahou výchovy k lidství a zároveň je vždy vnitřně paradoxní a problematický, neřešitelný výběrem některé z nabízejících se možností.

Prvním dilematem, nedodržujeme-li autorovo pořadí, se E. Fink snažil naznačit, že také výchova není nic jednou pro vždy daného, nýbrž že se neustále děje jako **živý proud**, v němž vychovávaný a vychovávající stále utvářejí své proměnlivé role a hledají její optimální podobu. Skutečná výchova se nemůže trvale opírat o žádná předem daná východiska a stanovené postupy, ačkoliv také ty jsou přínosné, neboť v jejich rámci lze nabírat síly a odvahu k jejich překračování, k improvizování, k vykračování do nového.

A přece se i tyto ustálené přístupy, tyto opěry s proměnami přirozeného světa mění. Nelze vychovávat stejně jako před sto lety, lidé i jejich svět jsou už jiní. Nic není nadčasové, nikdo nemá žádnou záruku trvalého úspěchu. Navíc ani netušíme, nakolik je vlastně člověk změnitelný. I vědecké názory se v tomto ohledu dělí do dvou v podstatě nesmiřitelných táborů. Na jedné straně stojí biologičtí deterministé, kteří na změny a možnosti vnějších zásahů moc nevěří, a proti nim sociálně-kulturní deterministé tvrdící, že vše záleží na vnějších vlivech v zázemí dotyčného jedince.

Ze zdánlivé banality dvou odlišných postojů se odvíjejí **závažné existenciální otázky** v oblasti výchovy adoptovaných dětí, soužití s jinými etniky a možnosti jejich integrity v rámci společnosti, v možnostech kompenzace nejružnějších poruch učení, nápravy vězňů a

³⁸⁵ KOUBA, P.: *O nutnosti krize.*, str. 208

³⁸⁶ Tato problematika je nastíněna v díle FINK, E.: *Grundfragen der systematischen Pädagogik.*, str. 248nn. Dilemata jsou v tomto díle zmíněna v kapitole *Existentialer Vorbegriff von Erziehung* v podobě tří negativních tezí, str. 22 – 34. Antinomie výchovy rozebírá tentýž autor v knize *Natur, Freiheit, Welt*, str. 16 - 19. V češtině se touto problematikou podrobně zabývá publikace PELCOVÁ, N.: *Vzorci lidství*, str. 138 – 153.

vůbec jakýchkoliv odchylek a projevů jinakosti ve společnosti. Neustále se člověku naléhavě připomíná otázka, jak plnohodnotně žít v postmoderní multikulturní společnosti, v globálním světě současnosti.

Dalším dilematem upozorňuje na fakt, že výchova a vzdělávání je činností typicky **lidskou**, nenahraditelnou žádným počítačovým programem či jiným technicky sebedokonalejším přístrojem. Vyžaduje totiž i lidské chybování, selhávání, slabost závislou na situaci, na individuálním přístupu k lidskému tvoru. Žádný stroj nemůže mít k člověku lidský, láskyplný vztah, nemůže vytvářet **napětí plynoucí z citového pouta**.

Ve výchově je nutná **možnost vést dialog**, měnit ono dané v něco nového na základě měnících se podmínek a proměnlivé podoby vztahu. Technickým prostředkům na člověku nezáleží. Lidsky vychovávaný jedinec potřebuje zakusit toto záležen, které prochází mnoha vztahovými krizemi. Ovšem ryze objektivní přístup a neoblomná důslednost, které by nějaký počítačový program vytvářel, k výchově člověka nevedou, a tak se i přes svou dokonalost mýjí tento pokus účinkem.

A poslední ze tří dilemat řeší **intersubjektivní zakotvenost výchovy**, v níž se rozpadají a problematizují všechny individuální snahy, a kde prochází krizí každá představa o žádoucí podobě výchovy. Z její intersubjektivní povahy vyplývá, že je výchova nutností, které se v lidském světě nelze žádným způsobem vyhnout, neboť se člověk chtě nechtě dostává do kontaktu s lidmi, vstupuje s nimi do vztahu a musí jednat, získávat zkušenosti, učit se lidské problematice.

Dalším důsledkem je **mnohoznačnost podob** a způsobů výchovy, prolínání nejrůznějších podnětů a působení těchto mezilidských vztahů, které mohou být i vzájemně kritické a rušící se. Na mnohé ze vzájemně se narušujících vlivů jsme upozornili už v souvislosti s dílem Hannah Arendtové.

Zde uveďme jen pro připomenutí a rozvedení některých Finkových antinomií například rozpory mezigeneračních přístupů, rozdíl mezi ženským a mužským pojetím výchovy jako zasvěcování do ženství či mužství rozvrhovaného Dasein, proměny samotných vychovatelů, kteří jsou sami intersubjektivním světem celoživotně vychováváni.

U samotných vychovatelů se ještě na chvíli zastavme. Je nutno dodat, že se proměňují nejen jejich postoje ke světu a společnosti i k vychovávaným v závislosti na individuálních proměnách Dasein, na zkušenostech a vlivem dialogu. Jejich **osobnost a životní úloha je přirozeně rozporná, krizová** ještě v mnoha dalších směrech.

Opět se vracíme k problematice načrtnuté již H. Arendtovou, ke třem odlišným, a přesto se prolínajícím světům: školy jako přestupného prostředí mezi rodinou a veřejným prostorem,

chcete-li společnosti. Sama společnost je velmi proměnlivá, neexistuje nadčasová představa o ideálním typu občana, člověka v intersubjektivním vztahu.

Tato proměnlivost prostředí je na jednu stranu velmi nevýhodná a člověk se může cítit bezradný a bezmocný, když se snaží ji v každé proměně vyhovět a přizpůsobit se jejím očekáváním. Zároveň ovšem jsou i tyto proměny způsobené tím, že jedinci nejsou vychovávaní jednotně a stádně, že se do určité míry, zvláště v postmoderní společnosti, respektuje jejich osobitost, svéráznost a individualita a že se zdůrazňuje právě ono nové, kreativní, co přinášejí. Pozice vychovatelů ani vychovávaných, což je ve skutečnosti jedna velká skupina, tedy není jednoduchá, stále **balancuje na hranách oné přípustné míry odlišnosti**.

Má-li být školní výchova a vzdělávání skutečně takto kriticky pojato, nemůže dlouhodobě plnit představy ani rodiny ani společnosti (státu, politických koncepcí). Člověk potřebuje mít **neustále otevřenu možnost sebepřesahu**, ale zároveň potřebuje dostatečně obstát v tom, co se po něm v intersubjektivním světě žádá.

Možnost sebepřesahu, cesta k Patočkovu třetímu pohybu lidské existence, v sobě obnáší schopnost popřít vše dosavadními jistotami podepřené, odhlédnout od všeho, co člověku nabízí jeho intersubjektivní zázemí jako odměnu za to, že se spolupodílí na společném světě a že ve společnosti obstál.

Osobnost vychovatele je schizofrenně **rozevřena mezi světem starým a novým**, mezi vytvořeným pohledem dospělých a neotřelým postojem dětí, neustále **tažena rozpětím mezi ideálem a realitou**. Vychovává s vědomím toho, že to, co děti učí, dříve či později zastará, že se jednotlivé poznatky stanou neužitečnými, ale přesto s nadějí, že vychovávaní právě díky výchově budou schopni i poté ve světě obstát a překračovat jeho stanovené mantinely.

Vychovatel vystupuje ve výchovném procesu jako iniciátor zájmů a vlastních aktivit vychovávaného, jako ten, který v prvním Patočkově pohybu vychovávaného přijímá, poskytuje mu oporu a důvěru, ve druhém pohybu je tím, vůči komu se vychovávaný vymezuje kriticky, aktivizuje vlastní síly a svého učitele překonává, aby se ve třetím pohybu mohl otevřít pravdě věcí a celku společně sdíleného světa, který se odráží v jeho duši.

Claus Stieve v závěrečné úvaze své knihy představuje jakousi ideální mateřskou školu. Učitelé zde mají následující roli:

„Sie sind nie nur Erzieher. Sie spielen nicht mit im Rollenspiel der Kinder, aber sie nehmen wahr, was die Kinder beschäftigt. Wenn die Kinder neu sind, muss der Erzieher die Kinder mitnehmen und ihnen Anregungen geben, mit ihnen Dingen holen, etwas bauen, einrichten und daraus ein Spiel aufbauen. Umso mehr die Kinder eingewöhnt sind, umso mehr schaffen sie sich ihre Welten alleine. Die Erziehenden geben nur dort Impulse, wo sie benötigt werden. Sie ziehen sich wieder aus dem Spiel

*zurück, sobald die Kinder alleine zurechtkommen. Dazu gebrauchen die Erziehenden Fantasie; sie wissen mit jedem Material und jedem Spielgegenstand umzugehen; sie haben kein erwachsen gedachtes Produkt vor Augen oder können sie davon distanzieren (vor der Vorstellung, wie ein Feuerwehrauto auszusehen hat, eine menschliche Figur etc.). Das sind ihre wichtigsten Fertigkeiten und hohe Anforderungen, die eine eigene Methode der Qualifizierung verlangen.*³⁸⁷

Takové doslova „setkávání u věcí“ musí být pro obě strany velmi obohacující. Nejenže přesně kopíruje všechny výše popsané a analyzované Patočkovy pohyby a podněcuje k nim, ale navíc **využívá svobody, kterou skýtá kreativní přístup** dětí ke světu. V tomto smyslu se mohou dospělí od dětí mnohé naučit. O rozdílné perspektivě dětí a dospělých, rozdílné výchozí pozici a z ní vyplývajícím odlišném vnímání světa jsem se již zmínila v kapitole o intersubjektivitě.

Vychovatelé patří, podle mého názoru, vedle umělců a filosofů a vedle dalších profesí s velkou mírou kreativity a vysokou zodpovědností za druhého člověka, k nejčastějším obyvatelům oné ek-sistenciální meze. Opět z pohledu naší problematiky tvoří tito všichni jednu velkou skupinu všech jedinců intersubjektivního světa, a proto lze jen znovu zopakovat, že člověk jako takový, bytost vychovávající a vychovávaná, obývá onu mez.

Právě krize výchovy, nejistota, v některých případech dokonce bezradnost vychovatelů se může stát zdrojem inspirace, výzvou k novým pokusům vždy zohledňujícím neopakovatelný svéráz osobnosti vychovávaného jedince, a snad právě proto **nikdy univerzálně aplikovatelným**, nýbrž vždy znovu od začátku konstituovaným.

Cílem výchovy by mělo být, jak zdůrazňuji již v diplomové práci, **formování prožitku přirozeného světa**, učení se bydlit na světě, které má hluboký dopad na etiku každodenního života, založenou právě na ontologii pobytu ve světě. **Výchova má pomáhat člověku nést tíhu jeho ontologického břemene.** Je výsledkem naší neustálé práce na sobě samých, na intersubjektivním společenství, a tím také na vytváření a proměnách společně sdíleného přirozeného světa.

³⁸⁷ Volný překlad: „Nejsou nikdy pouhými vychovateli. Nehrají s dětmi rolové hry, jen sledují, co děti zaměstnává. Pokud je dítě nové, musí mu vychovatel pomoci, dát mu podnět, pomáhá mu něco stavět, uspořádávat věci a na základě toho si hrát. Čím více je dítě přivyklé, tím více zůstává ponecháno samo svému světu. Vychovatelé vnášejí jen impuls tam, kde je třeba. A znovu se stahují ze hry, jakmile dítě dokáže být samostatné. K tomu vychovatelé potřebují fantazii; musejí umět zacházet s každým materiálem a s předměty hry; nemají přitom před očima žádný dospělými zamýšlený produkt, nebo se od toho dokáží distancovat (např. od představy, jak má vypadat hasičské auto, lidská postava atd.). To jsou jejich nejdůležitější schopnosti a vyšší nároky, které si žádají zvláštní kvalifikační přístup.“ in STIEVE, C.: *Vom intimen Verhältnis zu den Dingen.*, str. 103

10.2.2 Dialog

Výchova je již od dob Sókrata **intersubjektivním dialogickým setkáváním**, v němž je vždy nějakým způsobem **předem přítomen celek**, ono spolubytí, bytí-na-světě, na základě kterého se posléze profiluje konkrétní individualita či společenství v procesech individuace či socializace. Je spojena s **péčí** o druhé a sebevýchovou, tedy s péčí o vlastní duši v každodenním světě spolubytí.

K Sókratově teorii poznávání pravdy, heideggerovského Bytí, prostřednictvím rozhovorů, v nichž se odhaluje řád světa, má velice blízko **pedagogika komunikace**.³⁸⁸ Dialog či komunikace je zde procesem, v němž jeho účastníci vždy předem bytují, pohybují se v otevřenosti a otvírají se jeden druhému i této otevřenosti světu. Každý takový proces představuje zatěžkávací zkoušku, konfrontaci dosavadních předsudků každého účastníka o společně sdíleném světě a jeho hodnotách a hledání společných východisek.

Porozumění, ke kterému dochází, jsou-li účastníci vzájemně skutečně otevření a autenticky oddaní pro společnou záležitost, ochotní zpochybnit veškeré dosavadní jistoty, má povahu jakéhosi vzájemně intimně sdíleného tajemství, srozumění, vnitřně pochopené skutečnosti a jeho následkem je **posun horizontů smyslu**, tedy to, čemu se lidově říká „rozšiřování obzorů“ v procesu vzdělávání, diskusemi, konzultacemi, ale také každodenní komunikací, ne ovšem heideggerovskými „řečmi“.

„Řečem“ je naopak nutné se v rozhovoru pokud možno vyhnout. Ve skutečném rozhovoru jsou mnohdy **důležitější otázky než odpovědi** a mohou to být otázky zdánlivě velmi banální až hloupé, nebo nečekané, překvapivé. Ty totiž přivádějí člověka **k opravdovému myšlení**, tak jak jsme jej popsali v teorii Martina Heideggera, které má svůj jediný nepředmětný *telos* v sókratovské moudrosti.

Potvrzují to i slova odborníka na vedení rozhovorů, publicisty Karla Hvíždaly, který takto odpovídá na otázku, co je důležité pro knižní rozhovory:

*„[...] hlavně tam musí být víc těch nečekaných otázek, které toho člověka vysunou z toho běžně zajetého stereotypu odpovědí, protože tam musí dojít k něčemu, že vlastně ten člověk řekne něco, co ani neví, že ví. A ten interviewer zase na to musí reagovat tak, jak nebyl připravený. A to je vlastně ten zázrak toho rozhovoru. Pak se říká, že povedený rozhovor je takový zázrak, že mění oba ty lidi i ten svět, který je kolem nich. To znamená, že něco přijmu z toho tazatele já, něco on do sebe, tím pádem mají jiný rastr, kterým nahlíží svět. Takové momenty jsou úžasné, ale je jich málo.“*³⁸⁹

³⁸⁸ O ní podrobněji v díle PALOÚŠ, R.: *Totalismus a holismus*. Pedagogikou komunikace se celoživotně zabývá především již výše zmíněný Klaus Schaller.

³⁸⁹ Karel Hvíždala v pořadu *Na plovárně*, díl vysílaný 8. 5. 2011 na ČT 2; Česká televize [Online] [Citace: 15. 5. 2011] <http://www.ceskatelevize.cz/ivysilani/1093836883-na-plovarne/>

Pro fenomenologické pojetí výchovy je velmi inspirativní antická tradice konceptu světa, jehož celku je člověk podřízen, stejně jako společenství, ke kterému náleží, kterému se zodpovídá z veškeré své aktivní činnosti i pasivní nečinnosti, a tato zodpovědnost není jen zodpovědností za dobré fungování polis, nýbrž spoluzodpovědností za celek světa, onoho makrokosmu, jehož je každý člověk i každé společenství mikrokosmem, souladně se pohybujícím odrazem, zrcadlením, harmonickou součástí, s nímž rezonuje na téže vlně.

Claus Stieve rozvíjí problematiku komunikace opět v souvislosti s výchovou dětí. Pro děti představuje svět otevřené pole možností, jsou věcmi oslovováni mnohem více než dospělí, protože **nejsou tolik zatíženy objektivacemi**. Projevuje se to i v řeči. Děti si víc hrají se slovy a vytvářejí pozoruhodná spojení, která mohou mít i velmi hluboký smysl, o němž však děti zpravidla nic netuší, ale ten, kdo jim bez předsudků naslouchá, jej může objevit. Vždyť na tomto principu fungují dadaistické básně. Jak mohou dospělí dítěti výchovou pomáhat vytvářet vztah ke světu?

*„Es zeigt sich eine Erziehungssituation als Kommunikationsfläche, auf der unterschiedliche Zugangsmöglichkeiten aufeinander treffen und konkurrieren. Sinngefüge können somit verschieden ausgebildet werden. Dadurch muss sich die wissenschaftliche Welt des Erwachsenen jedes Mal neu befragen lassen und als sinnvoll erweisen. Sie bleibt eingeflochten in die Welt der Kinder, die auch durch andere Sinngebungsweisen und Wahrnehmungen geprägt ist. Das Kind kann eine Beziehung zu den Dingen, den anderen Kindern, den Erziehenden, also zu seiner **Lebenssituation** erlernen. Die Welt bleibt ihm offen und es gewinnt dennoch einen Ort in ihrer steten Bewegung.“*³⁹⁰

Vždyť jen tam, kde jsou otevřené hranice, je možné se pohybovat a dospělí otevřenou komunikací s dětským světem nesmírně prospívají sami sobě, neboť také oni provádějí **neustálý pohyb sebehledání a sebenalézání** ve světě. Proto je dialog, vzájemné setkávání u věcí, nejen projevem péče o svět a o duši svou i druhého, ale také **etickým ulehčováním ontologické nouze**.

Sice jsme odsouzeni k neustálému hledání, k bytí na cestě, ale toto vyhnanství zároveň skýtá požehnání v tom, že nehledáme sami. Naopak skutečně hledat můžeme pouze v dialogu s někým nebo něčím **mimo** sebe sama, co nás povede k sebepřekročení. Jak už jsme mnohokrát uvedli ontologického břemene se nelze zcela zbavit, dokud je člověk na světě, ale krizi lze řešit alespoň v etické rovině – péčí o vztahy.

³⁹⁰ Volný překlad: „Výchovná situace se ukazuje v komunikační rovině, na níž se střetávají a vzájemně si konkurují rozdílné možnosti přístupu. Tím se může různě utvářet smysl. Proto musí být vědecký svět dospělých stále znovu dotazován a musí se neustále osvědčovat jako smysluplný. Zůstávají zapleteni v dětském světě, který je také formován strukturami smyslu a vnímáním jiných. Dítě se může naučit mít vztah k věci, k jinému dítěti, k vychovatelům a ke své **životní situaci**, k zázemí svého života. Svět mu zůstává otevřeným a dítě tak získává místo svého stálého pohybu.“ in: STIEVE, C.: *Vom intimen Verhältnis zu den Dingen*, str. 104

Jak je patrné i z citace Karla Hvižďaly, dialog je příležitostí k provedení transcendentální epoché, k níž nás druhý účastník svým postojem vyzývá. Zřejmě je to jediná, fenomenologicky pravá cesta k porozumění a sdílení. Toto zjištění není žádnou novinkou. Potvrzuje ho vyzdvihováním role řeči jako nejdůležitější spojnice s Bytím v lidském pobývání i Martin Heidegger. A vrací nás také kamsi na začátek této práce k problematice mýtu, vypravování, naslouchání a **sdílení zvěsti o přirozeném světě**.

Podle kosmologických výkladů, blízkých fenomenologii, je **řeč darem mús** a má ambivalentní charakter, neboť pravdu odhaluje a zároveň skrývá.³⁹¹ Ponechává prostor fantazii a klamu. Músy jsou dcery Dia a Mnemosyné (Paměti) a také z toho důvodu je jejich role zároveň upamatovávat, připomínat, zpřítomňovat i povznášet nad strasti všedního dne, vytrhovat z vleku každodennosti a dávat zapomenout.³⁹² Ačkoliv jsme řečí v kontaktu s pravdou samou, naše **porozumění je nedokonalé, přesto však osvobozující a ulevující**.

Jak již bylo řečeno, dialog znamená transcendenci a sama **transcendence v sobě ukrývá**, jak upozorňuje ve svém příspěvku Jaroslav Novotný, **rozdíl**.³⁹³ Spočívá totiž v:

„[...] překračování „od... – k...” [a] je především rozlišujícím rozvržením těchto pólů „od...” a „k...” a zároveň jejich udržováním v jednotě jejich vztahu. [...] Hovoří-li se dále o transcendenci, je pak třeba vždy mít na zřeteli, že jde o rozlišující rozvrhování a udržování vztahu v rámci původnější celosti.“³⁹⁴

V dialogu se tedy **učíme rozlišovat vykračováním ze sebe**, sebe-přesahováním, směrem do druhého, ale i do světa a současně s tím zakoušíme původní jednotu, z níž se teprve utváří mé jednající já a svět jako celek. Něco velmi podobného jen jinými slovy říká Husserl, když mluví o transcendentální epoché, transcendentální subjektivitě a fenoménu světa. Právě řečí, dialogem můžeme nahlédnout do podstaty jak své vlastní existence, tak také svého vztahu ke světu jako celku míst - **krajině**. Svědčí o tom následující slova Jaroslava Novotného, k nimž dospívá v závěru své práce:

„V ustavování celé existenciální struktury i jejího konkrétního zvýznamňování hraje klíčovou roli řeč, která se ohledně této existenciální role ukázala jako prostorově-významová artikulace, odehrávající se po všech konstitutivních vrstvách existence. Analýza existenciální role řeči a analýza její vyslovené podoby v mluvě mi umožnily dále interpretovat ustavování existence v celém jejím rozsahu jako dění zvláštního hermeneutického kruhu, které má dialogický charakter. Pokud tento hermeneutický a dialogický charakter sledujeme ohledně toho, jak se přenáší i na naše každodenní obracení se do světa

³⁹¹ KONRÁDOVÁ, V.: *Kosmogonické a theogonické motivy v Hésiodově Theogonii*, str. 52

³⁹² Tamtéž, str. 48

³⁹³ NOVOTNÝ, J.: *Světatvornost pobytu a vláda světa u Martina Heideggera. Od paradoxu k tajemství a proměně myšlení*, zejména str. 240n

³⁹⁴ Tamtéž, zejména str. 240

*k jeho prostorově významovým souvislostem, tj. ke krajinám, jež se nám ve světě otevírají, můžeme naši každodenní prostorovost souhrnně charakterizovat jako dialog s krajinou, resp. s krajinným celkem.*³⁹⁵

Existence má tedy podle tohoto autora hermeneutický dialogický charakter, což odpovídá také našim závěrům. Otevírá a zpřístupňuje nám celek světa, zastoupený celkem krajiny. Hlavním úkolem člověka jako bytosti krize je **poznat rozdíl a naučit se v napjatém rozmezí rozdílu žít**. Z něj je třeba čerpat sílu a odhodlání k autentickému životu.

³⁹⁵ NOVOTNÝ, J.: *Krajina, řeč a otevřenost bytí.*, str. 193

Závěr

Má disertační práce, která nese název ***Krize přirozeného světa***, má charakter teoretického pojednání, zaměřeného na problematiku krize v souvislosti s ústředním fenomenologickým problémem, jakým je přirozený svět. Krize se týká přirozeného světa jako takového. Zasahuje vše, co s ním souvisí, jeho základní struktury, jeho fungování, vztahy, jež se v něm formují, a všechny jeho dimenze, které jsou ze své podstaty dimenzemi lidskými, tedy oblastmi člověka a lidského společenství, mezilidských vazeb, rodiny, domova, kultury i jazyka.

Cílem práce bylo vypracovat **interdisciplinární fenomenologický pohled na problematiku přirozeného světa z hlediska krize**. Na základě ústředních fenomenologických koncepcí jsem se pokusila krizi přirozeného světa charakterizovat, popsat její projevy v různých oblastech přirozeného světa a naznačit možná východiska z této krize.

Pro naplnění takto stanoveného cíle jsem rozdělila chápání krize na dva různé, i když vzájemně související významy: na **krizi ontologicky zakotvenou** a **krizi eticky zakotvenou**. Hned v úvodu jsem si stanovila hypotézu, která se potvrdila, že ontologická krize je nevyhnutelná, pramenící z rozpolceného postavení člověka na světě a z jeho ek-sistentních úkolů, zatímco s etickými aspekty krize se můžeme různými způsoby vyrovnávat.

Celá práce představuje **vhled** do problematiky přirozeného světa. Ke zkoumání jsem využívala vedle metody komparace, která je charakteristická zejména pro vědecký přístup, hlavně fenomenologické metody a fenomenologicko-hermeneutickou metodu interpretace několika stěžejních textů.

Pokusila jsem se postupovat také typicky fenomenologickou metodou **transcendentální epoché**. Za tím účelem také dávám přednost interdisciplinárnímu přístupu k celé problematice. Ten totiž nejsnáze odhalí onen společně sdílený celek, noema našich individuálně odlišných, a přece kulturně, generačně či pohlavně typických noetických aktů.

Znovu upozorňuji, že do interdisciplinárního pojetí zahrnuji spíše spolupráci jednotlivých **filosofických disciplín**, jako je ontologie, gnoseologie, etika a zejména filosofie výchovy, než masivnější zahrnování vědeckých přístupů, protože ve fenomenologickém pojednání je třeba důsledně se vyhýbat pozitivistickému chápání, které je převážně vědám vlastní. Pravým opakem vědeckého přístupu je sledování **mytického zpracování problémů**, které je fenomenologii blízké, a proto jej také využívám.

Shrňme si nyní hlavní poznatky a závěry, k nimž jsme dospěli v jednotlivých kapitolách této práce. Začali jsme vymezením pojmu **krize** z řeckého *κρίσις, κρίνω*, které znamená

oddělit, posoudit, rozhodnout. Ukázali jsme si, jak se krize projevuje v jednotlivých oblastech individuálních, celospolečenských a naznačili jsme i souvislost se světem v krizi kosmické. Zabývali jsme se pojetím krize v psychologii a psychoterapii, v sociologii, ekonomii, ve výkonu státní moci, v klasické stavbě řeckého dramatu a nezapomněli jsme ani na krizi přírody a krizi dějin.

Naznačili jsme také souvislost **pojmu krize a kritika** ve smyslu **stanovení rozdílu** a posouzení. Kromě krizí, které postihují pouze dílčí oblasti, jsme upozornili také na krize zasahující lidský život jako celek, neboť právě ty poukazují k hledání ontologických kořenů krize vztahu člověka a světa. Zaměřili jsme také vedle řady negativních projevů na chápání krize jako výzvy k přehodnocení stávajícího a otevření přístupu ke změně, což je vzhledem k nevyhnutelnosti krizí velmi důležité východisko.

Druhá kapitola představovala **přírozený svět** (Lebenswelt, Life-World) jako lidský svět našeho života. Za fenomenologického zakladatele této koncepce jsme označili Edmunda Husserla a podrobně jsme se zabývali čistou zkušeností Husserlova hlavního předchůdce Richarda Avenaria. Avenariův největší přínos spočívá právě v tom, že objevil jednotné živoucí metafyzické pozadí - **čistou zkušenost**, na jejímž základě je teprve možné rozlišování vnitřního a vnějšího prostředí člověka. Cestou zpět k této původní jednotě se dostáváme na půdu přírozeného světa.

Následovala rozsáhlejší **komparace přírozeného a vědeckého světa**. Základní odlišnosti bychom mohli shrnout takto: Přírozený svět je světem původním, žitým, intersubjektivním, nepřesným a relativním, je světem v celku, kde jednáme na základě motivačních impulsů, podle nichž rozvrhujeme svůj svět. Zatímco svět vědy je odvozeným, myšleným, subjekt-objektovým, exaktním a idealizovaným světem předmětů, v němž platí kauzální zákonitosti.

Podrobně charakterizována zde byla i krize přírozeného světa na základě Husserlova díla *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Za příčinu krize je tu označeno zaměňování přírozeného světa za svět vědecký, čímž dochází k odklonu od celku a ztrátě smyslu, který jednotlivé vědy o danosti nejsou schopny člověku poskytnout. Tato fatální záměna je zároveň spojena s krizí subjektivity, s problematickou funkcí rozumu, kvůli níž dochází k aritmetizaci poznatků, vzniku myšlení *more geometrico* a tendenci k vytváření *mathesis universalis*, čímž se vědy stále více vzdalují filosofické cestě k logu.

V další kapitole jsme se zabývali **mýtem**, který jsme nejprve charakterizovali jako vhodnou nevědeckou metodu skýtající formou **vypravování vhledy** do přírozeného světa, čímž o něm něco podstatného vypovídá. Touto metodou jsme následně přiblížili vznik přírozeného světa jako prostoru mezi nebem a zemí, Uranem a Gáí, které oddělil Čas

(Kronos). Sledováním jednání několika mytických postav a hrdinů antické tragédie jsme se pokusili charakterizovat zemi v jejích třech základních prostupujících se podobách jako **Gáiu, Chtón a Chóru**, z nichž zároveň vyplývá archetypální určení ženství.

Následně jsme obdobným způsobem poukázali na typicky mužské rozvrhování světa spojené s **otevřeným horizontem nebe**. U žen můžeme mluvit o jednání instinktivním, upřednostňování citů před racionalitou, hlubším smyslem pro tradiční, domovské, o neuchopitelné proměnlivosti, záhadnosti, zatímco muži jsou přímočařejší, racionálnější, častěji využívají fyzickou a mocenskou přesilu, jsou otevřenější pro nové, láká je nepoznané. Obě tato základní určení jsou vzájemně protikladná. Vstoupí-li do rozmezí rozdílu, ukáže se jejich protikladnost jako maximální a **uvlastní se v celku čtveřiny jako žena a muž**, tedy základní aktéři přirozeného světa.

Pátá kapitola představovala první fenomenologickou **konceptci přirozeného světa Edmunda Husserla**. Jeho charakteristika se odvíjí od noeticko-noematické korelační vazby, kterou proměňujeme pomocí transcendentální epoché. Výsledkem tohoto procesu je fenomén světa, pravdivé poznání kritickou reflexí vlastních poznávacích předpokladů transcendentální subjektivitou. Připomněli jsme si také, jak se pojem Lebenswelt stával pozvolna součástí Husserlových pozdních úvah. Stále výrazněji se ustavoval v souvislosti s předteoretickým životem.

Inspirováni čtyřmi různými vymezeními přirozeného světa, na něž odkazoval Mohantyho příspěvek, jsme dospěli k závěru, že **přirozený svět je netematizovatelný celek**, a nemůže být tudíž předmětně zkoumán. Nicméně jej lze nahlížet na základě různých dimenzí nebo prostřednictvím mytické výpovědi. Z tohoto pohledu jsme charakterizovali přirozený svět z jeho postavení mezi nebem a zemí, jeho dvěma základními horizonty, skýtajícími člověku dvojí základní kontrární zkušenost.

V další kapitole jsme se zaměřili na **přirozený svět v koncepcích Martina Heideggera**. Vysvětlili jsme jej jako svět lidského Dasein, kritického pobytu, jehož hlavním úkolem je starost o Bytí a obstarávání jsoucen. Z tohoto základního vztahového ukotvení čerpáme smysl své existence. Obdobným způsobem lze mluvit v pozdním Heideggerově díle o uvlastňování čtveřiny, čtyř základních vztahů v člověku, o vzájemném zrcadlení nebe, země, smrtelného a božského, které vstupují do rozmezí rozdílu a umožňují tak světování světa v události *Ereignis*.

Zdůraznili jsme také, že člověk jako obyvatel mezní dimenze je neustále otevřeností Bytí vyzýván k aktivnímu rozvrhování svého světa, k tzv. **autentické existenci**. Dynamiku pobytu vytváří střídání této autentické existence, díky níž máme přístup k neskryté pravdě,

s upadlostí člověka do roviny jsoucna a odevzdaností anonymní síle neurčitého „ono se“. V souvislosti s tím jsme se věnovali dalšímu hlavnímu heideggerovskému problému, kterým je **kritika techniky**. Technika byla vymezena jako úděl Bytí v zapomenutosti.

Vyznačuje se **udržováním pravdy ve skrytosti** a její záměnou za správnost, proměnou bytostného myšlení v instrumentální rozum a zkonstatěním živých vztahů ve strnulé konstrukci Gestell, která vytváří funkční zásobovací pozadí bez možnosti transcendence. Právě kritika techniky jasně ukazuje, že přirozený svět nelze žádným způsobem vědecky uchopit a definovat jako předmět, nýbrž je třeba jej živě promýšlet z jeho původní vazby k Bytí.

Třetím fenomenologem, jehož **koncepci přirozeného světa** jsme si zevrubněji přiblížili, byl **Jan Patočka**. Připomněli jsme si jeho představu o pobytu na světě jako pohybu na světle proměnlivé horizontální vyměřenosti, přičemž jsme zdůraznili, že na svět jako horizont všech horizontů se nelze intencionálně zaměřovat, nýbrž se na něj naladovat jako na celek. Na mnohých příkladech jsme si názorně předvedli, jak se světelná metafora tohoto pohybu odráží v jazyce, jímž můžeme odhalovat celek přirozeného světa.

Podrobněji jsme se pak zabývali Patočkovou teorií **třech životních pohybů** a jejich referentů, které je iniciují a dávají jim smysl. Pohyby **akceptace, obrany a průlomu** probíhají současně a vzájemně do sebe intervenují. Tvoří základní škálu našeho životního pocitu a činností v rovině jsoucna i vzmach k transcendentnu. Akceptace je spojena s minulostí, má tvar kruhu a jejím referentem je domov. Obrana zakotvuje v přítomnosti, má tvar polopřímky a referent planetu Zemi. Pohyb průlomu je vázán na budoucnost, jako vhodný tvar jsme zvolili vířivou spirálu a jeho referentem je absolutno. Ukázali jsme si také, jak funkci těchto referentů mohou plnit nebe a země v roli základních horizontů přirozeného světa.

Rozsáhlá osmá kapitola se věnovala **hlavním pilířům přirozeného světa**. Představovala šest základních dimenzí: **každodennost, intersubjektivitu, jazyk, domov, celek a svobodu**, prostřednictvím nichž lze nahlížet do podstaty přirozeného světa a vypovídat o něm. Zdůraznili jsme, že je nutné chápat všechny tyto dimenze ve vzájemné souhře. Odhalováním jednotlivých dimenzí v interdisciplinárních fenomenologických náhledech jsme se pokusili zrekonstruovat naši původní zkušenost s přirozeným světem.

V každodennosti jsme objevili její profánně-sakrální charakter i významuplné časoprostorové určení světa. Přesvědčili jsme se o tom, že člověk může žít v různých intersubjektivně vytvářených regionálních světech, které se vyčleňují na pozadí jediného celku přirozeného světa, interpretovaného v jazyce. Tento jediný celek, odhalovaný posunem

horizontů, je pro člověka domovem, ohňovým středem jsoucna. Vztahujeme-li se ke světu jako celku v transcendentálním vykročení ze zabydlenosti v tady a teď, jednáme svobodně, ek-sistujeme. Shrnutím projevů krize zasahující jednotlivé dimenze byla pak uvedena další kapitola.

V ní jsme pojednali o **projevech krize přirozeného světa** v koncepcích současných autorů a vybraných myslitelů minulosti. Stanovili jsme si dílčí cíl podat přehled navrhovaných řešení. Současní fenomenologové, zmiňovaní v této části, se v podstatě shodují v tom, že krize se týká **všech oblastí našeho každodenního života jako celku**, poznamenaného neustálou **transformací**, novými vynálezy a světovou migrací. Dále krize pramení z našeho předmětně, **ryze racionálně založeného myšlení**, postmoderní relativizace, z důrazu na pragmatické jednání, které má jasně doložitelné výsledky a ze ztráty autority, jejíž zdroje přestaly být účinné.

Navrhovaná řešení jsou si velmi podobná. Můžeme si povšimnout především snahy dostat se zpět před filosofické kořeny novověku až k **antickému logu**, pokusů vrátit člověku **všestrannost, původní otevřenost světu, ontopoetickou svobodu** založenou i na jiném než jen racionálním počínání, které zpřístupní člověku celek světa a prováže ho s kosmem. Na nově založené zodpovědnosti za svět pak lze obnovit autoritu, jež bude nadčasová, neboť v ní bude krize světa imanentně obsažena.

V připomenutí krize moderního lidství v dobách minulých jsme zmínili „fenomenologický“ boj Jana Husa s pozitivistickými zákony a mocenským počínáním církve. Představili jsme jej jako člověka, který **žil v krizi a krizi**, stejně jako s ním srovnávaný Sókratés a dále zmiňovaní Komenský a Masaryk. Ti všichni si uvědomovali, že člověk musí být v jednání sycen i **transcendentní silou svého svobodného svědomí**. Jan Amos Komenský vidí krizi jako neustálý rozpad původního celku, započatý již hříchem prvních lidí, a usiluje o panharmonickou všenápravu a **návrat k jednotě**. Tomáš G. Masaryk pokládá za hlavní zdroj krize bezbožnost doby a velikášství člověka, který v prudkém rozběhu racionalistických nadějí **ztratil** to nejpodstatnější, totiž svůj vlastní přesah.

Poslední kapitola nachází za shrnutím příčin krize přirozeného světa u hlavních fenomenologických autorů, jimž se věnuje tato práce, klíčové slovo pro ontologické zakotvení krize. Tímto slovem je **rozdíl znamenající jinakost**, paradoxní rozštěp uvnitř jednoty přirozeného světa udržující autenticky žijícího člověka v trvalém napětí. Potvrzuje se tak stanovená teze, že **krize je základním ontologickým údělem člověka**, pramenem jeho výjimečné lidské ek-sistence na světě a dárce jejího dějinného smyslu. Pobyt na světě je

chápan jako pohyb v napětí tohoto rozdílu, neustálá volba v rámci nabízejících se vnitřně rozporných možností.

Významným ulehčením tohoto ontologického břemene je **výchova**, případně její obdoba **dialog**. Obě tyto formy mají také dilematickou, vnitřně rozpornou podobu a nechávají člověka plně prožívat vypjatost situací, které mu otevírají, v nichž musí vykročit sám ze sebe a transcendovat k celku světa, aby mohl sám sebe nacházet v jeho proměněných horizontech. Pěstují tak v člověku ***cit pro rozdíl a umění žít v rozdílu***. Blahodárný vliv má intersubjektivní povaha výchovy a dialogu. Právě onen druhý člověk je oporou i výzvou k podstoupení strastiplné autentické existence v Patočkově třetím pohybu, v obětování se. Takto člověk žijící v **bytovné krizi** výchovou a dialogem vytváří a proměňuje přirozený svět.

Na čem lze dále pracovat? O koncepcích jednotlivých autorů, použitých k charakteristice základních pilířů či dimenzí přirozeného světa, by bylo možné pojednat mnohem zevrubněji a pro jiné zaměření práce, případně pro časopisecký článek by to bylo i záhodné. Podobně by bylo možné detailněji rozpracovat jakékoliv jiné téma. Já jsem se však snažila držet víc v obecné rovině a vyjadřovat se stále k tématu přirozeného světa, nenechávat se od něj odvádět příliš detailními výklady jednotlivých dílčích problematik.

Mým cílem bylo pouze danou problematiku nastínit a ukázat, jak s přirozeným světem souvisí. Ona použitá metoda vhledů může být velmi inspirativní právě proto, že nechává nahlédnout do některých oblastí, ale nevyčerpává se v jejich charakteristikách.

Seznam použité literatury

*Primární a sekundární literatura*³⁹⁶

AARØ, A. F. Phenomenological Perspectives on Philosophical Didactics (Enhancing a Historical Understanding Through Explication of Subjectivity, Life-World and Historicity). in: *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*. Anna-Teresa Tymieniecka, 2010, Vol. CV, Book 3 Heralding the New Enlightenment, pp. 355-363. ISBN 978-90-481-3784-8

ARENDT, H. *Die Krise in der Erziehung*. Bremen : B. C. Heye & Co., 1958. ISBN neuvedeno.

AVENARIUS, R. *Der menschliche Weltbegriff*. zweite nach dem Tode des Verfassers herausgegebene Auflage. Leipzig : O. R. Reisland, 1905. ISBN neuvedeno.

AVENARIUS, R. *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*. Leipzig : Feus's Verlag (R. Reisland), 1876. ISBN neuvedeno.

BENYOVSKY, L. a kol. *Filosofická propedeutika I*. Praha : Sofis, 1998. ISBN 80-902439-8-3.

BENYOVSZKY, L. Proud živoucí přítomnosti a singulárně konkrétní subjektivita. K pozdnímu Husserlovu pokusu o temporální založení vazby člověka na svět. in: KUNEŠ, J.; VRABEC, M. a kol.: *Člověk a jeho svět (Filosofický pojem světa od novověku po dnešek)*. Praha : Filosofia, 2008, stránky 287 - 306. ISBN 978-80-7007-296-7.

BERAN, O. *Náš jazyk, můj svět*. Praha : Filosofia, 2010. ISBN 978-80-7007-335-3.

BERNET, R., KERN, I. a MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. [překl.] Petr Urban. Praha : Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-122-6.

BLECHA, I. *Husserl*. Olomouc : Votobia, 1996. ISBN 80-7298-122-6.

ČERNÝ, J. O vzniku a vývoji gramatických kategorií. *Slovo a slovesnost*. roč. 31, 1970, stránky 207 – 222. ISSN 0037-7031.

DUBSKÝ, I. *Filosof Jan Patočka*. Praha : Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-37-2.

EURÍPIDÉS. *Trójanky a jiné tragédie*. [překl.] Olga Valešová. Praha : Svoboda, 1978. ISBN neuvedeno.

FIGAL, G. *Erscheinungsdinge (Ästhetik als Phänomenologie)*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2010. ISBN 978-3-16-150515.

³⁹⁶ Vzhledem k charakteru mé disertační práce považuji za nesmyslné členit literaturu klasickým způsobem na primární a sekundární. V mnoha případech slouží totéž dílo jednou jako primární pramen, podruhé v jiném tématu jako sekundární literatura. Platí to zejména pro práce Jana Patočky. Uvádím proto veškerou primární a sekundární literaturu v rámci jediného abecedně řazeného seznamu.

FIGAL, G. *Martin Heidegger - Phänomenologie der Freiheit.* Weinheim : Beltz Athenäum Verlag, 2000. 3. vyd. ISBN 3-89547-721-4.

FINK, E. Einleitung Pädagogik als "Wissenschaft"? in: [Hrsg.] Franz-A. Schwarz. *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung.* Würzburg : Königshausen u. Neumann, 1992. S. 11 - 51. ISBN 3-88479-674-7

FINK, E. Existentialer Vorbegriff von Erziehung. in: [Hrsg.] E. Schütz und F.-A. Schwarz. *Grundfragen der systematischen Pädagogik.* Freiburg im Breisgau : Rombach, 1978. S. 22 - 34. ISBN 3-7930-9012-4

FINK, E. Das Problem der Erziehungsinstitution (Der Staat). in: [Hrsg.] Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz. *Grundfragen der systematischen Pädagogik.* Freiburg im Breisgau : Rombach, 1978, 4. S. 245-281. ISBN 3-7930-9012-4

FINK, E. *Hra jako symbol světa.* [překl.] Miroslav Petříček. Praha : Orientace, 1993. ISBN 80-202-0410-5.

FINK, E. *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles.* Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1970. ISBN neuvedeno.

FUNDA, O. A. Masarykova cesta ke vzdělání. in: *Když se rákos chvěje nad hladinou.* Praha : Karolinum, 2009, stránky 137 - 141. ISBN 978-80-246-1592-9.

FUNDA, O. A. Umírat pro ideje? in: *Když se rákos chvěje nad hladinou.* Praha : Karolinum, 2009, stránky 142 - 166. ISBN 978-80-246-1592-9.

FUNDA, O. A. Masarykova koncepce vzdělanosti. in: *Když se rákos chvěje nad hladinou.* Praha : Karolinum, 2009, stránky 123 - 136. ISBN 978-80-246-1592-9.

HANEY, K. Tymieniecka's First Philosophy. in: *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century.* Tymieniecka, Anna-Teresa, 2010, Vol. CV, Book 3 Heralding the New Enlightenment, pp. 77 - 95. ISBN 978-90-481-3784-8.

HAVLÍK, R. *Úvod do sociologie.* Praha : Karolinum, 2002. ISBN 80 - 246 - 0381 - 0.

HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk.* [překl.] I. Chvatík. Praha : Oikoymenh, 2006. opr. vyd., německo-česky. ISBN 80-7298-165-X.

HEIDEGGER, M. Budovat, bydlet a myslet. in: AJVAZ, M. a HAVEL, M. I. *Prostor a jeho člověk.* Praha : Vesmír, 2004, stránky 293 - 296. ISBN 80-85977-60-5.

HEIDEGGER, M. *Bytí a čas.* [překl.] I. Chvatík, a další. 2. opravené vyd. Praha : Oikoymenh, 2002. ISBN 80-7298-048-3.

HEIDEGGER, M. *Der Begriff der Zeit.* Bukurešť : Humanitas, 2000. dvojjazyčné německo-francouzské vyd.. ISBN 973-50-0133-0.

HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1975. Bd. 24, Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. ISBN neuvedeno.

HEIDEGGER, M. *O humanismu*. [překl.] Petr Kurka. Rychnov nad Kněžnou : Ježek, 2000. 9. vyd. ISBN 80-85996-32-4.

HEIDEGGER, M. *Otázka techniky*. in: Věda, technika a zamyšlení. [překl.] Jiří Michálek, Jana Kružiková a Ivan Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2004, str. 7- 35. ISBN 80-7298-083-1.

HEIDEGGER, M. Zur Entstehung der modernen Technik. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der Neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2009, S. 285-382. ISBN 978-3-465-03632-6

HEJNA, D. *Člověk, pohyb a svět v Patočkově filosofii*. Ústí nad Labem : Studia philosophica, 2004. ISBN 80-7044-568-8.

HÉSIODOS. Zrození bohů. [překl.] Julie Nováková. *Zpěvy železného věku*. Praha : Svoboda, 1990. str. 13 – 40. ISBN 80-205-0127-4

HOGENOVÁ, A. *Jan Hus - pravda - fenomenologie*. Praha : Univerzita Karlova Pedagogická fakulta, 2010. ISBN 978-80-7290-494-5.

HOGENOVÁ, A. *K fenoménu pohybu a myšlení*. Praha : Bohemia Eurolex, 2006. ISBN 80-86861-72-4.

HUSSERL, E. 50. Vorlesung: Der endlose Zeitstrom des Lebens und die Möglichkeit einer universalen Reflektion und epoché". in: [Hrsg.] Rudolf Boehm. *Erste Philosophie (1923/24) II*. Husserliana VIII. Haag : Martinus Nijhoff, 1959. S. 152 - 157. ISBN neuvedeno.

HUSSERL, E. Der Rückgang auf die Evidenz der Erfahrung als Rückgang auf die Lebenswelt. Abbau der die Lebenswelt verhüllenden Idealisierungen. in: [Hrsg.] Ludwig Landgrebe. *Erfahrung und Urteil (Untersuchungen zur Genealogie der Logik)*. Hamburg : Felix Meiner, 1972, S. 38 - 45. ISBN 3-7873-0291-3.

HUSSERL, E. *Die Lebenswelt. (Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution)*. [Hrsg.] Rochus Sowa. s.l. : Springer, 2008. Bd. Band XXXIX, Texte aus dem Nachlass (1916-1937). ISBN 978-1-4020-6476-0.

HUSSERL, E. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur. in: [Hrsg.] Marvin Farber. *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Massachusetts : Harvard University Press, 1940, S. 308 - 325. ISBN neuvedeno.

HUSSERL, E. *Idea fenomenologie*. Praha : Oikoymenh, 2001. ISBN 80-7298-023-8.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. [Hrsg.] Marly Biemel. Husserliana IV. Haag : Martinus Nijhoff, 1952. S. 305 - 393. přílohy I.- XIV. ISBN neuvedeno.

HUSSERL, E. *Karteziánské meditace*. [překl.] Marie Bayerová. Praha : Svoboda, 1993. stránky 161 - 190. 2. vyd. ISBN 25-037-93.

HUSSERL, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. [překl.] Oldřich Kuba. Praha : Academia, 1996. 2. vyd. ISBN 80-200-0561-6.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen II*. [Hrsg.] Ursula Panzer. Husserliana XIX/2. Hague/ Boston/ Lancaster : Martinus Nijhoff Publishers, 1984. S. §36 - §39. ISBN 90-247-2517-8.

HUSSERL, E. Person als Subjekt der Vernunftakte, als "freies Ich". in: [Hrsg.] Marly Biemel. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. Haag : Martin Nijhoff, 1952. S. 257 - 274 . ISBN neuvedeno.

HUSSERL, E. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. [Hrsg.] Martin Heidegger. Halle a. S. : Niemeyer, 1928. ISBN neuvedeno.

KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. [překl.] J. Louži. Praha : Oikoymenth, 2001. ISBN 80-7298-035-1.

KEJŘ, J. *Jan Hus známý i neznámý...* Praha : Karolinum, 2009. ISBN 978-80-246-1643-8.

KLIBANSKY, R. Jan Patočka. *Filosofický časopis*. 1991, Sv. 1, 39, stránky 13 - 31. ISSN 0015-1831.

KOMENSKÝ, J. A. *Labyrint světa a ráj srdce*. Brno : Tribun EU, 2009. ISBN 78-80-7399-646-8.

KOMENSKÝ, J. *Obecná porada o nápravě věcí lidských I.* . Praha : Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0226-2.

KOMENSKÝ, J. *Obecná porada o nápravě věcí lidských III.* . Praha : Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0227-0.

KOMENSKÝ, J. Předchůdce Vševedy. in: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského V. (Výbor ze spisů o filosofii a přírodě)*. Praha : SPN, 1968. str. 239 – 305.

KONRÁDOVÁ, V. *Kosmogonické a theogonické motivy v Hésiodově Theogonii*. Ústí nad Labem : Univerzita J. E. Purkyně, 2008. ISBN 978-80-7414-099-0.

KOSELLECK, R. Některé otázky spojené s dějinami pojmu "krize". in: [ed.] J. Pechar. *Pojem krize v dnešním myšlení*. Praha : Filosofický ústav AVČR, 1992. stránky 47 - 57. ISBN 80-7007-034-X.

KOUBA, P. O nutnosti krize. *Filosofický časopis*. 2009, roč. XLIV č. 2, stránky 199 - 210. ISSN 0015-1831

KURENKOVA, R. and VYSOTSKAYA, L. Phenomenology of Education: Contemporary Dialogue of Philosophy and Pedagogics. in: *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*. Anna-Teresa Tymieniecka, 2010, Vol. CV, Book 3 Heralding the New Enlightenment, pp. 365 – 369. ISBN 978-90-481-3784-8

KURYŁOWICZ, J. Vývoj gramatických kategorií. *Dvanáct esejů o jazyce*. Praha : Mladá fronta, 1970, stránky 63 – 79.

KYBAL, V. M. *Jan Hus - život a dílo*. Praha : Jan Laichter, 1926. Sv. II. ISBN neuvedeno.

MACH, E. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen.* (9. Auflage Jena Verlag von Gustav Fischer). Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1922. ISBN 3-534-09381-X.

MÁCHA, K. *Výbor ze sociálně-filosofických studií Jürgena Hebermase.* Praha : SPN, 1970. ISBN neuvedeno.

MARX, K. a ENGELS, B. *Manifest komunistické strany.* [překl.] Ladislav Štoll. Praha : SPN, 1972. 2. vyd. ISBN neuvedeno.

MOHANTY, J. N. 'Life-World' And 'A Priori' In Husserl's Later Thought. in: [ed.] Anna - Teresa Tymieniecka. *The Phenomenological Realism Of The Possible Worlds.* Analecta Husserliana, 1974, Vol. III, pp. 46 - 65. ISBN 90 277 0426 0.

MOKREJŠ, A. *Fenomenologie a problém intersubjektivit.* Praha : Svoboda, 1969.

NEUBAUER, Z. a ŠKRDŁANT, T. *Skrytá pravda země (Živly jako archetypy ekologického myšlení).* Praha : Mladá Fronta, 2004. stránky 114-138. ISBN 80-204-1181-X.

NORBERG-SCHULZ, Ch. *Genius loci. K fenomenologii architektury.* [překl.] Petr Kratochvíl. Praha : Odeon, 1994. ISBN 80-207-0241-5.

NOVOTNÝ, J. *Krajina, řeč a otevřenost bytí (Studie k Heideggerovu existenciálnímu pojetí prostorovosti).* Praha : UK FHS , 2006. ISBN 80-239-8972-3.

NOVOTNÝ, J. Mezi rozprostraněností a významovou orientací. in: *Člověk mezi rozprostraněností a krajinou.* Praha : Togga, 2008, stránky 17 - 37. ISBN 978-80-87258-04-0.

NOVOTNÝ, J. Světatvornost pobytu a vláda světa u Martina Heideggera. Od paradoxu k tajemství a proměně myšlení. in: KUNEŠ, J.; VRABEC, M. a kol.: *Člověk a jeho svět (Filosofický pojem světa od novověku po dnešek).* Praha : Filosofia, 2008, stránky 231 - 266. ISBN 978-80-7007-296-7.

PALOUŠ, M. Filosofovat se Sókratem. *Filosofický časopis.* roč. 38, č. 1-2, 1990, stránky 45-58. ISSN 0015-1831.

PALOUŠ, R. *Totalismus a holismus.* Praha : Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-281-8.

PATOČKA, J. *Filosofie výchovy.* Praha : Pedagogická fakulta UK, 1997. ISSN 0862 – 4461.

PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin.* Praha : Academia, 1990. ISBN 80-200-0263-4.

PATOČKA, J. K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života. *Tvář.* 2, 1965, 10, stránky 1-5.

PATOČKA, J. *Komeniologické studie I.* Praha : Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-52-6.

PATOČKA, J. *Komeniologické studie II.* Praha : Oikoymenh, 1998. ISBN 80-86005-03-4.

PATOČKA, J. *Komeniologické studie III.* Praha : Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-079-3.

PATOČKA, J. Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera. in: [překl.] I. Chvatík, M. Petříček a I. Santar. *Péče o duši III*. Praha : Oikoymenh, 2002, stránky 147 - 160. ISBN 80-7298-054-8.

PATOČKA, J. *Negativní platonismus*. Praha : Oikoymenh, 2007. ISBN 978-80-7298-273-8.

PATOČKA, J. Problém přirozeného světa. in: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995. ISBN 80-85241-90-0.

PATOČKA, J. Přejít od antropologie ke kosmologii. Problém ideje. in: *Platón*. Praha : SPN, 1991. str. 289-299. ISBN 80-04-25 609-0.

PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha : Československý spisovatel, 1992. 3. vyd.. ISBN 80-202-0365-6.

PATOČKA, J. Starost o duši. in: *Sókratés*. Praha : SPN, 1990. str. 109-125. ISBN 80-04-24383-0.

PATOČKA, J. *Tři studie o Masarykovi*. Praha : Mladá fronta a Vyšehrad, 1991. 1. vyd. ISBN 80-204-0142-3.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství*. Praha : ISV, 2001. ISBN 978-80-7367-756-5.

PEŠKOVÁ, J. a SCHÜCKOVÁ, L. *Já, člověk*. Praha : SPN, 1991. ISBN 80-04-21766-4.

PĚTOVÁ, M. Pojetí světa v myšlení pozdního Heideggera. in: KUNEŠ, J.; VRABEC, M. a kol.: *Člověk a jeho svět (Filosofický pojem světa od novověku po dnešek)*. Praha : Filosofía, 2008, stránky 267 - 286. ISBN 978-80-7007-296-7.

PLATÓN. *Obrana Sókrata*. Praha : Oikoymenh, 1994. ISBN 80-85241-37-4.

PLATÓN. *Platónovy spisy*. [překl.] František Novotný. Praha : Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-062-9.

PLATÓN. *Timaios*. [překl.] František Novotný. Praha : Oikoymenh, 1996. 80-86005-07-0.

PRŮKA, M. *Péče o OIKOS. Dům v dějinách myšlení*. Brno : L. Marek, 2009. ISBN 978-87127-19-3.

RICOEUR, P. Je krize jevem specificky moderním? in: [eds.] J. Pechar. *Pojem krize v dnešním myšlení*. Praha : Filosofický ústav AVČR, 1992. stránky 29 - 46. ISBN 80-7007-034-X.

SARTRE, J. - P.: *Existencialismus je humanismus*. [překl.] Petr Horák. Praha : Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-661-1.

SCHUBACK, M. a C. Sá C. Oběť a spása. Patočkova recepce Heideggerových úvah o technice. in: [eds.] I. CHVATÍK. [překl.] Martin Ritter. *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Praha : Oikoymenh, 2009, stránky 87-99. ISBN 978-80-7298-425-1.

STARK, S. Domov jako hodnota dle Jana Patočky a Otto Friedricha Bollnowa. in: [ed.] A. HOGENOVÁ a N. PELCOVÁ. *Hodnoty ve výchově, umění a sportu*. Praha : Univerzita

Karlova v Praze - Pedagogická fakulta, 2008. Sborník z mezinárodní konference konané na Univerzitě Karlově Pedagogické fakultě dne 3. 5. 2007. ISBN 978-80-7290-285-9.

STIEVE, C. *Vom intimen Verhältnis zu den Dingen*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003. ISBN 3-8260-2375-7.

SZMYD, J. Post-Modernism and the Ethics of Conscience: Various “Interpretations” of the Morality of the Post-Modern World. Role of A.-M. Tymieniecka’s Phenomenology of Life. in: *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*. Tymieniecka, Anna-Teresa, 2010, Vol. CV, Book 3 *Heralding the New Enlightenment*, pp. 111 – 122. ISBN 978-90-481-3784-8.

TELONI, M.-Ch. The Phenomenological Way: A Philosophical View on the Vitality of Being. in: *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*. Anna-Teresa Tymieniecka, 2010, Vol. CV, Book 3 *Heralding the New Enlightenment*, pp. 373- 387. ISBN 978-90-481-3784-8.

TYMIENIECKA, A.-T. *Heralding the New Enlightenment*. in: *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*. Tymieniecka, Anna-Teresa, 2010, Vol. CV, Book 3 *Heralding the New Enlightenment*, pp. 7-15. ISBN 978-90-481-3784-8.

VAŇKOVÁ, I. *Nádoba plná řeči*. Praha : Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1122-8.

WEIZSÄCKER, C. von F. O krizi. [ed.] J. Pechar. *Pojem krize v dnešním myšlení*. Praha : Filosofický ústav AVČR, 1992. stránky 8 - 22. ISBN 80-7007-034-X.

Použité encyklopedie a slovníky

BLECHA, I. a kol. *Filosofický slovník*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 1998. 2. rozšíř. vydání. ISBN 80-7182-064-4.

HARTL, P. a HARTLOVÁ, H. *Velký psychologický slovník*. Praha : Portál, 2010. 987-80-7367-686-5.

HOUTZAGER, G. *Encyklopedie řecké mytologie*. [překl.] H. Válková. Lisse : Rebo International, 2003. ISBN 80-7234-287-8.

JANDOUREK, J. *Sociologický slovník*. Praha : Portál, 2001. ISBN 80-7178-535-0.

OLŠOVSKÝ, J. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha : Academia, 2005. ISBN 80-200-1266-4.

REJZEK, J. *Český etymologický slovník*. Voznice : Leda, 2001. 1. vyd. ISBN 80-85927-85-3.

RITTER, von J. a kol. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Base : Schwabe & CO, 1976. Bde. 4: I-K (Krise). ISBN 3-7965-0115-x.

RITTER, von J. a kol. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel : Schwabe & CO AG, 1980. S. str. 151 – 157. Bde. 5: L-Mn (Lebenswelt). ISBN neuvedeno.

ŽÁK, M. a kol. *Velká ekonomická encyklopedie*. Praha : Linde, 1999. ISNB 80-7201-172-3.

Použité elektronické a internetové zdroje

FILIP, M. Ernst Mach – život, dílo, vliv. *Katedra filosofie Masarykovy univerzity v Brně*. [Online] [Citace: 9. 11 2010.] http://profil.muni.cz/01_2002/filip_mach.html.

HVÍŽĎALA, K. Na plovárně. *Česká televize*. [Online] 8. 5. 2011. [Citace: 15. 5. 2011.] <http://www.ceskatelevize.cz/ivysilani/1093836883-na-plovarne/>.

JANŽUROVÁ, I. Na plovárně. *Česká televize*. [Online] 12. 12. 2010. [Citace: 25. 4. 2011.] <http://www.ceskatelevize.cz/ivysilani/1093836883-na-plovarne/210522160100032-na-plovarne-s-ivou-janzurovou/>.

RŮŽIČKA, D. Poučení z krizového vývoje ve straně a společnosti po XIII. sjezdu KSČ. *Totalita*. [Online] [Citace: 10. 11. 2010.] <http://www.totalita.cz/texty/poucení.php>.

Summary

Krize přirozeného světa

The crisis of the Life-world

PhDr. Klára Holá

This doctoral thesis called *The crisis of the Life-world* is an interdisciplinary theoretical treatise on a problem of the crisis in connection with the Life-world, the main phenomenological issue. The crisis is related to the Life-world itself. The thesis tries to explain the problem of the crisis as a timeless concept ontologically related to a human being, as well as an ethical issue accompanying the development of the modern society.

The aim of the thesis is to define the crisis of the Life-world, to describe its symptoms in the various areas, and to outline some possible solutions. To achieve the aim I have divided the conception of the crisis into two meanings which are related to each other: the ontological crisis and the ethical crisis. My hypothesis has proved the ontological crisis unavoidable, as it springs from the ambivalent position of the human being whereas we can balance the ethical aspects in various ways.

I have used the comparative and phenomenological method as well as the phenomenological-hermeneutic methods of the text-interpretation. I also used the specific phenomenological method of transcendental epoché. Therefore, I have preferred the interdisciplinary access to this problem. The access can reveal in the best way the shared whole of the Life-world, the noema of our individual different but culturally, generational and sexually typical noetic acts. For the phenomenological access it is necessary to avoid the positivist scientific methods. The antipode of these methods is the mythical approach, which is close to phenomenology.

The main part of this work is the characteristic of the crisis of the basic dimensions and of the Life-world, which concretely means everyday life, intersubjectivity, language, home, whole and freedom. By insights into these dimensions, this work tries to find the essence and symptoms of the crisis. It stems mainly from the basic phenomenological concepts of German philosophers Edmund Husserl and Martin Heidegger and the Czech thinker Jan Patočka as well as from some contemporary phenomenologists.

The keyword to the ontological crisis is the distinction which means not-another at once. It is the paradoxical schism in the unity of the Life-world. It keeps an authentic living man in a permanent tenseness and gives the meaning to his life. Dasein is accepted as a movement in

the tenseness of this distinction, a permanent choice within the framework of given possibilities.

Education, especially a dialog, can bring the ontological load relief. On the one hand, they are both dilemmatic and they let a man live through extreme situations which they open, on the other hand, they have an intersubjective character. The other man can be a support and also a challenge to the authentic existence in the movement to the self-sacrificing. The man must step out of himself to find himself. A human being living this way in an essential crisis, in education or in a dialog makes and changes his Life-world.

Abstrakt

Krise přirozeného světa

The crisis of the Life-world

PhDr. Klára Holá

Tato disertační práce, nazvaná *Krise přirozeného světa*, je interdisciplinárním teoretickým pojednáním o problému krize v souvislosti s přirozeným světem, hlavním fenomenologickým tématem. Krize zasahuje přirozený svět jako takový. Práce se pokouší problém krize ukázat jako nadčasový, související ontologicky s bytností člověka, a zároveň jako problém etický, provázející rozvoj moderní společnosti.

Cílem práce je krizi přirozeného světa charakterizovat, popsat její projevy v různých oblastech a naznačit možná řešení. K dosažení tohoto cíle je pojetí krize rozděleno do dvou vzájemně souvisejících významů: krize ontologická a krize etická. V práci byly ověřeny stanovené hypotézy, že ontologická krize je nevyhnutelně spjata s ambivalentní pozicí člověka ve světě, zatímco s etickými aspekty krize se můžeme různými způsoby vyrovnávat.

Práce využívá fenomenologické metody, včetně transcendentální epoché, metodu komparace a fenomenologicko-hermeneutické metody interpretace textu. Ve snaze odhalit společně sdílený celek přirozeného světa, noema našich individuálně odlišných, avšak kulturně, generačně a pohlavně typických noetických aktů, je také preferován interdisciplinární přístup k této problematice. Pro fenomenologické pojednání je důležité vyhnout se pozitivistickým vědeckým metodám zkoumání. Opakem těchto metod je mytické zpracování problematiky přirozeného světa, které je fenomenologii blízké.

Hlavní část této práce tvoří charakteristika krize základních dimenzí přirozeného světa, kterými jsou: každodennost, intersubjektivita, jazyk, domov, celek, svoboda. Vzhledy do těchto oblastí se práce pokouší vystihnout podstatu krize. Opírá se zejména o základní fenomenologické koncepty německých filosofů Edmunda Husserla, Martina Heideggera a českého myslitele Jana Patočky i některých současných fenomenologů.

Klíčovým slovem pro ontologickou krizi je rozdíl, který zároveň znamená ne-jinakost. Je to paradoxní rozštěp uvnitř jednoty přirozeného světa, udržující autenticky žijícího člověka v trvalém napětí a dávající smysl jeho životu. Dasein je pak chápáno jako pohyb v napětí tohoto rozdílu a neustálá volba z nabízejících se možností.

Výchova, a zvláště dialog, mohou přinášet úlevu od tohoto ontologického břemene. Obě tyto podoby jsou sice samy také dilematické a vystavují člověka prožitku vyhocených

situací, které samy otevírají, ovšem jejich základním rysem je intersubjektivita, sdílená zkušenost, která pomáhá. Druhý člověk může být oporou, a zároveň výzvou k autentické existenci, k pohybu sebeobětování. Je nutné vykročit ze sebe sama, abychom sebe sami našli. Člověk žijící v této základní krizi ve výchově a dialogu vytváří a proměňuje svůj přirozený svět.